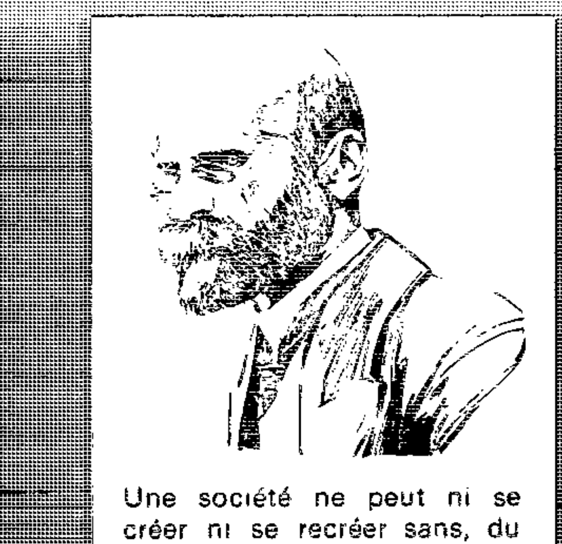




Durkheim, Émile (1858-1917). Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie. 1990.

Emile Durkheim

Les formes élémentaires de la vie religieuse



Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal

Quadrige / Presses Universitaires de France

Les formes élémentaires
de la vie religieuse

Emile Durkheim

Les formes élémentaires de la vie religieuse

LE SYSTÈME TOTÉMIQUE
EN AUSTRALIE

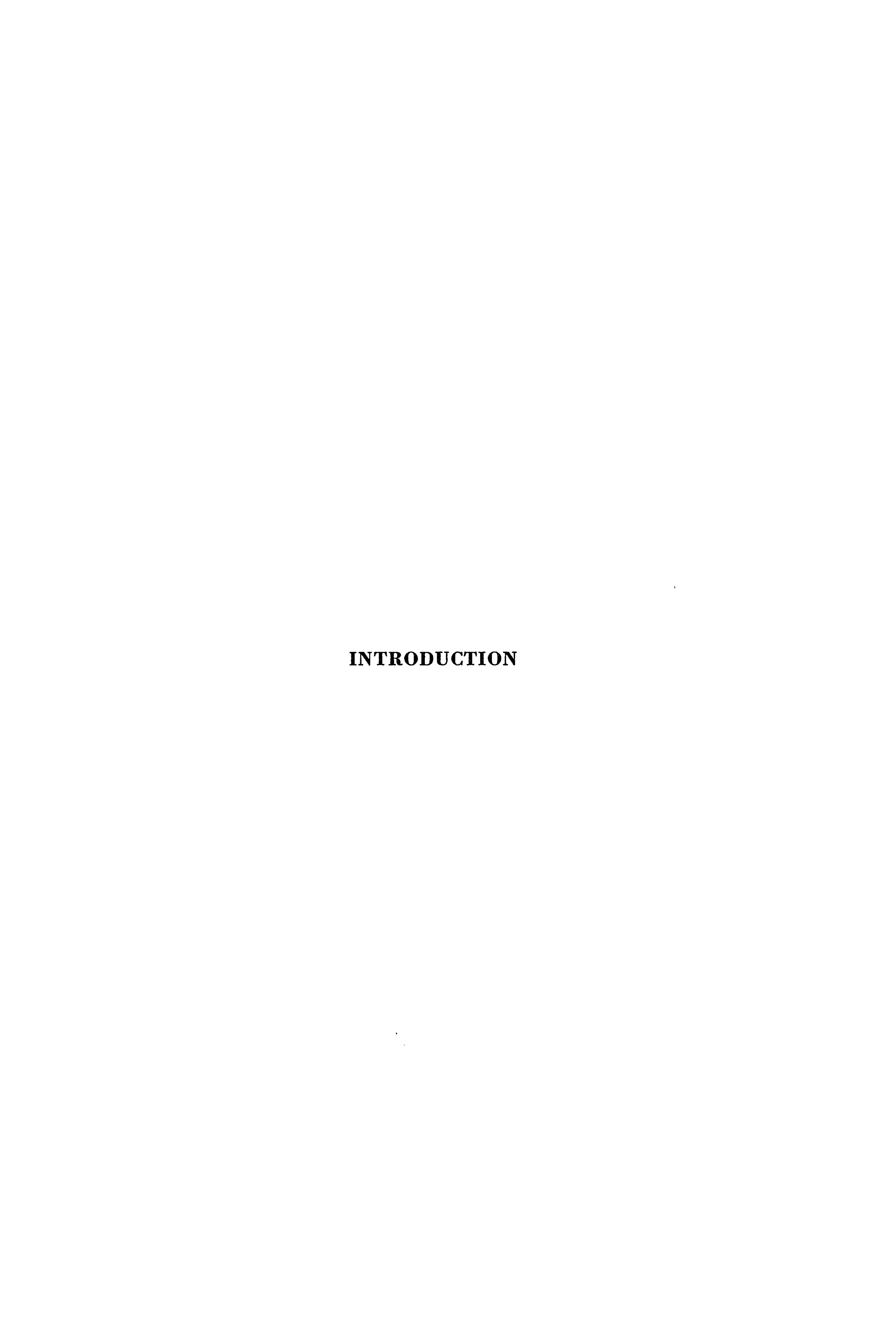


QUADRIGE / PUF

ISBN 2 13 043338 3
ISSN 0291 0489

Dépôt légal — 4e édition : 1960
2e édition « Quadrige » : 1990, septembre

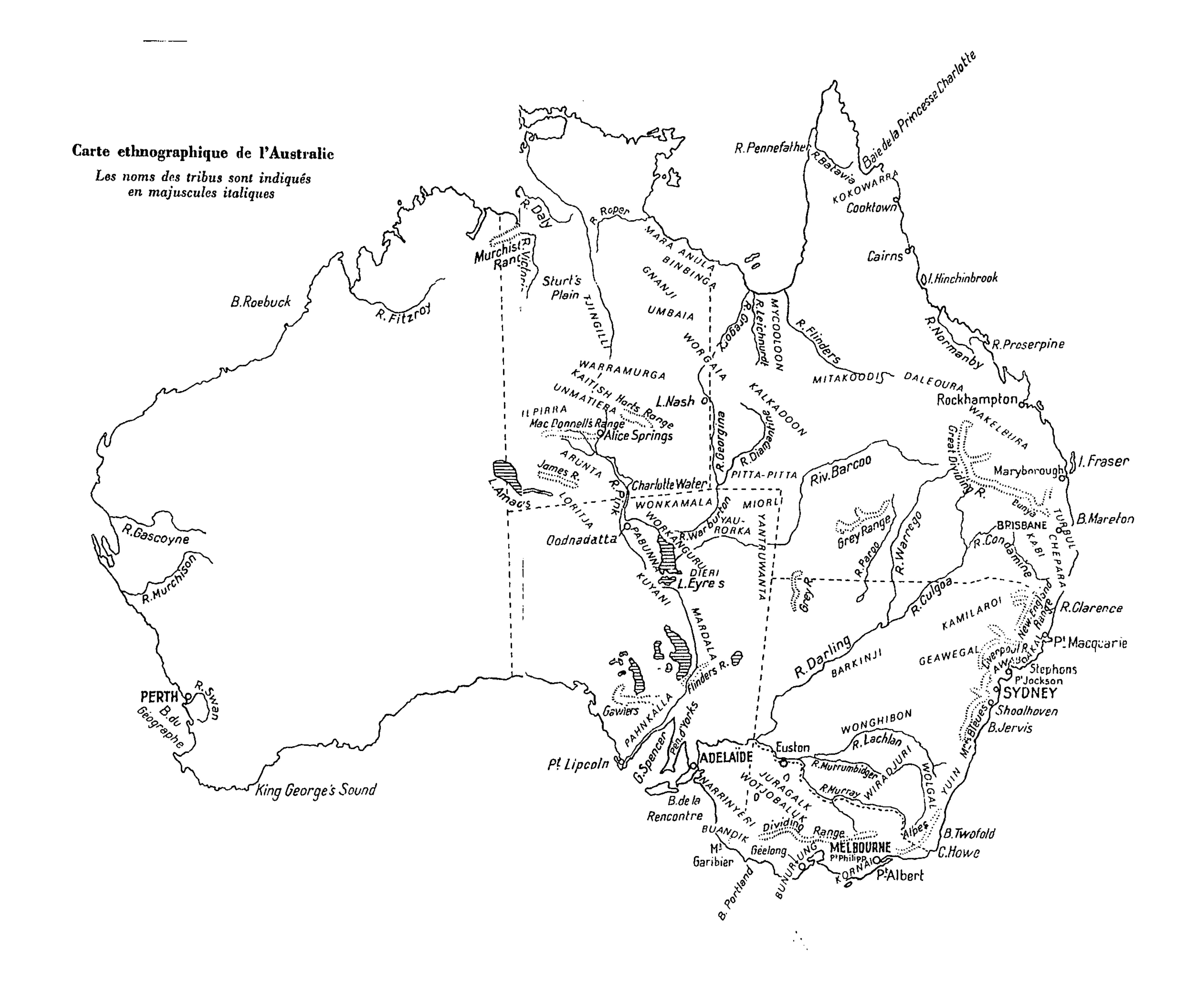
Bibliothèque de Philosophie contemporaine
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris



INTRODUCTION

Carte ethnographique de l'Australie

Les noms des tribus sont indiqués en majuscules italiques



OBJET DE LA RECHERCHE

Sociologie religieuse et théorie de la connaissance

I

Nous nous proposons d'étudier dans ce livre la religion la plus primitive et la plus simple qui soit actuellement connue, d'en faire l'analyse et d'en tenter l'explication. Nous disons d'un système religieux qu'il est le plus primitif qu'il nous soit donné d'observer quand il remplit les deux conditions suivantes : en premier lieu, il faut qu'il se rencontre dans des sociétés dont l'organisation n'est dépassée par aucune autre en simplicité[1] ; il faut de plus qu'il soit possible de l'expliquer sans faire intervenir aucun élément emprunté à une religion antérieure.

Ce système, nous nous efforcerons d'en décrire l'économie avec l'exactitude et la fidélité que pourraient y mettre un ethnographe ou un historien. Mais là ne se bornera pas notre tâche. La sociologie se pose d'autres problèmes que l'histoire ou que l'ethnographie. Elle ne cherche pas à connaître les formes périmées de la civilisation dans le seul but de les connaître et de les reconstituer. Mais, comme

1. Dans le même sens, nous dirons de ces sociétés qu'elles sont primitives et nous appellerons primitif l'homme de ces sociétés. L'expression, sans doute, manque de précision, mais elle est difficilement évitable et, d'ailleurs, quand on a pris soin d'en déterminer la signification elle est sans inconvénients.

toute science positive, elle a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, capable, par suite, d'affecter nos idées et nos actes : cette réalité, c'est l'homme et, plus spécialement l'homme d'aujourd'hui, car il n'en est pas que nous soyons plus intéressés à bien connaître. Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque dont il va être question pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités. Si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité.

Mais cette proposition ne va pas sans soulever de vives objections. On trouve étrange que, pour arriver à connaître l'humanité présente, il faille commencer par s'en détourner pour se transporter aux débuts de l'histoire. Cette manière de procéder apparaît comme particulièrement paradoxale dans la question qui nous occupe. Les religions passent, en effet, pour avoir une valeur et une dignité inégales ; on dit généralement qu'elles ne contiennent pas toutes la même part de vérité. Il semble donc qu'on ne puisse comparer les formes les plus hautes de la pensée religieuse aux plus basses sans rabaisser les premières au niveau des secondes. Admettre que les cultes grossiers des tribus australiennes peuvent nous aider à comprendre le christianisme, par exemple, n'est-ce pas supposer que celui-ci procède de la même mentalité, c'est-à-dire qu'il est fait des mêmes superstitions et repose sur les mêmes erreurs ? Voilà comment l'importance théorique, qui a été parfois attribuée aux religions primitives, a pu passer pour l'indice d'une irréligiosité systématique qui, en préjugeant les résultats de la recherche, les viciait par avance.

Nous n'avons pas à rechercher ici s'il s'est réellement rencontré des savants qui ont mérité ce reproche et qui ont fait de l'histoire et de l'ethnographie religieuse une machine

de guerre contre la religion. En tout cas, tel ne saurait être le point de vue d'un sociologue. C'est, en effet, un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge : sans quoi elle n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher. Quand donc nous abordons l'étude des religions primitives, c'est avec l'assurance qu'elles tiennent au réel et qu'elles l'expriment ; on verra ce principe revenir sans cesse au cours des analyses et des discussions qui vont suivre, et ce que nous reprocherons aux écoles dont nous nous séparerons, c'est précisément de l'avoir méconnu. Sans doute, quand on ne considère que la lettre des formules, ces croyances et ces pratiques religieuses paraissent parfois déconcertantes et l'on peut être tenté de les attribuer à une sorte d'aberration foncière. Mais, sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa signification véritable. Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier peuvent être, et sont même le plus souvent, erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister ; c'est affaire à la science de les découvrir.

Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine. Sans doute, il n'est pas impossible de les disposer suivant un ordre hiérarchique. Les unes peuvent être dites supérieures aux autres en ce sens qu'elles mettent en jeu des fonctions mentales plus élevées, qu'elles sont plus riches d'idées et de sentiments, qu'il y entre plus de concepts, moins de sensations et d'images, et que la systématisation en est plus savante. Mais, si réelles que soient cette complexité plus grande et cette plus haute idéalité

elles ne suffisent pas à ranger les religions correspondantes en des genres séparés. Toutes sont également des religions, comme tous les êtres vivants sont également des vivants, depuis les plus humbles plastides jusqu'à l'homme. Si donc nous nous adressons aux religions primitives, ce n'est pas avec l'arrière-pensée de déprécier la religion d'une manière générale ; car ces religions-là ne sont pas moins respectables que les autres. Elles répondent aux mêmes nécessités, elles jouent le même rôle, elles dépendent des mêmes causes ; elles peuvent donc tout aussi bien servir à manifester la nature de la vie religieuse et, par conséquent, à résoudre le problème que nous désirons traiter.

Mais pourquoi leur accorder une sorte de prérogative ? Pourquoi les choisir de préférence à toutes autres comme objet de notre étude ? — C'est uniquement pour des raisons de méthode.

Tout d'abord, nous ne pouvons arriver à comprendre les religions les plus récentes qu'en suivant dans l'histoire la manière dont elles se sont progressivement composées. L'histoire est, en effet, la seule méthode d'analyse explicative qu'il soit possible de leur appliquer. Seule, elle nous permet de résoudre une institution en ses éléments constitutifs, puisqu'elle nous les montre naissant dans le temps les uns après les autres. D'autre part, en situant chacun d'eux dans l'ensemble de circonstances où il a pris naissance, elle nous met en mains le seul moyen que nous ayons de déterminer les causes qui l'ont suscité. Toutes les fois donc qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine, prise à un moment déterminé du temps — qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte juridique, d'une technique esthétique, d'un régime économique — il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle

s'est peu à peu développée et compliquée, comment elle est devenue ce qu'elle est au moment considéré. Or, on conçoit sans peine de quelle importance est, pour cette série d'explications progressives, la détermination du point de départ auquel elles sont suspendues. C'était un principe cartésien que, dans la chaîne des vérités scientifiques, le premier anneau joue un rôle prépondérant. Certes, il ne saurait être question de placer à la base de la science des religions une notion élaborée à la manière cartésienne, c'est-à-dire un concept logique, un pur possible, construit par les seules forces de l'esprit. Ce qu'il nous faut trouver, c'est une réalité concrète que, seule, l'observation historique et ethnographique peut nous révéler. Mais si cette conception cardinale doit être obtenue par des procédés différents, il reste vrai qu'elle est appelée à avoir, sur toute la suite des propositions qu'établit la science, une influence considérable. L'évolution biologique a été conçue tout autrement à partir du moment où l'on a su qu'il existait des êtres monocellulaires. De même, le détail des faits religieux est expliqué différemment, suivant qu'on met à l'origine de l'évolution le naturisme, l'animisme ou telle autre forme religieuse. Même les savants les plus spécialisés, s'ils n'entendent pas se borner à une tâche de pure érudition, s'ils veulent essayer de se rendre compte des faits qu'ils analysent, sont obligés de choisir telle ou telle de ces hypothèses et de s'en inspirer. Qu'ils le veuillent ou non, les questions qu'ils se posent prennent nécessairement la forme suivante : comment le naturisme ou l'animisme ont-ils été déterminés à prendre, ici ou là, tel aspect particulier, à s'enrichir ou à s'appauvrir de telle ou telle façon ? Puisque donc on ne peut éviter de prendre un parti sur ce problème initial et puisque la solution qu'on en donne est destinée à affecter l'ensemble de la science, il convient de l'aborder de front ; c'est ce que nous nous proposons de faire.

D'ailleurs, en dehors même de ces répercussions indi-

rectes, l'étude des religions primitives a, par elle-même, un intérêt immédiat qui est de première importance.

Si, en effet, il est utile de savoir en quoi consiste telle ou telle religion particulière, il importe davantage encore de rechercher ce que c'est que la religion d'une manière générale. C'est ce problème qui, de tout temps, a tenté la curiosité des philosophes, et non sans raison ; car il intéresse l'humanité tout entière. Malheureusement, la méthode qu'ils emploient d'ordinaire pour le résoudre est purement dialectique : ils se bornent à analyser l'idée qu'ils se font de la religion, sauf à illustrer les résultats de cette analyse mentale par des exemples empruntés aux religions qui réalisent le mieux leur idéal. Mais si cette méthode doit être abandonnée, le problème reste tout entier et le grand service qu'a rendu la philosophie est d'empêcher qu'il n'ait été prescrit par le dédain des érudits. Or il peut être repris par d'autres voies. Puisque toutes les religions sont comparables, puisqu'elles sont toutes des espèces d'un même genre, il y a nécessairement des éléments essentiels qui leur sont communs. Par là, nous n'entendons pas simplement parler des caractères extérieurs et visibles qu'elles présentent toutes également et qui permettent d'en donner, dès le début de la recherche, une définition provisoire ; la découverte de ces signes apparents est relativement facile, car l'observation qu'elle exige n'a pas à dépasser la surface des choses. Mais ces ressemblances extérieures en supposent d'autres qui sont profondes. A la base de tous les systèmes de croyances et de tous les cultes, il doit nécessairement y avoir un certain nombre de représentations fondamentales et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres ont pu revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions. Ce sont ces éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion ; ils sont tout le contenu objectif de l'idée que l'on exprime quand on parle de *la religion* en général.

Comment donc est-il possible d'arriver à les atteindre ?

Ce n'est certainement pas en observant les religions complexes qui apparaissent dans la suite de l'histoire. Chacune d'elles est formée d'une telle variété d'éléments qu'il est bien difficile d'y distinguer le secondaire du principal et l'essentiel de l'accessoire. Que l'on considère des religions comme celles de l'Égypte, de l'Inde ou de l'antiquité classique ! C'est un enchevêtrement touffu de cultes multiples, variables avec les localités, avec les temples, avec les générations, les dynasties, les invasions, etc. Les superstitions populaires y sont mêlées aux dogmes les plus raffinés. Ni la pensée ni l'activité religieuse ne sont également réparties dans la masse des fidèles ; suivant les hommes, les milieux, les circonstances, les croyances comme les rites sont ressentis de façons différentes. Ici, ce sont des prêtres, là, des moines, ailleurs, des laïcs ; il y a des mystiques et des rationalistes, des théologiens et des prophètes, etc. Dans ces conditions, il est difficile d'apercevoir ce qui est commun à tous. On peut bien trouver le moyen d'étudier utilement, à travers l'un ou l'autre de ces systèmes, tel ou tel fait particulier qui s'y trouve spécialement développé, comme le sacrifice ou le prophétisme, le monachisme ou les mystères ; mais comment découvrir le fond commun de la vie religieuse sous la luxuriante végétation qui le recouvre ? Comment, sous le heurt des théologies, les variations des rituels, la multiplicité des groupements, la diversité des individus, retrouver les états fondamentaux, caractéristiques de la mentalité religieuse en général ?

Il en va tout autrement dans les sociétés inférieures. Le moindre développement des individualités, l'étendue plus faible du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum. Le groupe réalise, d'une manière régulière, une uniformité intellectuelle et morale dont nous ne trouvons que de rares exemples dans les sociétés plus avancées. Tout est commun à tous. Les mouvements sont

stéréotypés ; tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances et ce conformisme de la conduite ne fait que traduire celui de la pensée. Toutes les consciences étant entraînées dans les mêmes remous, le type individuel se confond presque avec le type générique. En même temps que tout est uniforme, tout est simple. Rien n'est fruste comme ces mythes composés d'un seul et même thème qui se répète sans fin, comme ces rites qui sont faits d'un petit nombre de gestes recommencés à satiété. L'imagination populaire ou sacerdotale n'a encore eu ni le temps ni les moyens de raffiner et de transformer la matière première des idées et des pratiques religieuses ; celle-ci se montre donc à nu et s'offre d'elle-même à l'observation qui n'a qu'un moindre effort à faire pour la découvrir. L'accessoire, le secondaire, les développements de luxe ne sont pas encore venus cacher le principal[1]. Tout est réduit à l'indispensable, à ce sans quoi il ne saurait y avoir de religion. Mais l'indispensable, c'est aussi l'essentiel, c'est-à-dire ce qu'il nous importe avant tout de connaître.

Les civilisations primitives constituent donc des cas privilégiés, parce que ce sont des cas simples. Voilà pourquoi, dans tous les ordres de faits, les observations des ethnographes ont été souvent de véritables révélations qui ont rénové l'étude des institutions humaines. Par exemple, avant le milieu du XIX[e] siècle, on était convaincu que le père était l'élément essentiel de la famille ; on ne concevait même pas qu'il pût y avoir une organisation familiale dont le pouvoir paternel ne fût pas la clef de voûte. La découverte de Bachofen est venue renverser cette vielle concep-

1. Ce n'est pas à dire, sans doute, que tout luxe fasse défaut aux cultes primitifs. Nous verrons, au contraire, qu'on trouve, dans toute religion, des croyances et des pratiques qui ne visent pas des fins étroitement utilitaires (liv. III, chap. IV, § 2). Mais ce luxe est indispensable à la vie religieuse ; il tient à son essence même. D'ailleurs, il est beaucoup plus rudimentaire dans les religions inférieures que dans les autres, et c'est ce qui nous permettra d'en mieux déterminer la raison d'être.

tion. Jusqu'à des temps tout récents, on considérait comme évident que les relations morales et juridiques qui constituent la parenté n'étaient qu'un autre aspect des relations physiologiques qui résultent de la communauté de descendance ; Bachofen et ses successeurs, Mac Lennan, Morgan et bien d'autres, étaient encore placés sous l'influence de ce préjugé. Depuis que nous connaissons la nature du clan primitif, nous savons, au contraire, que la parenté ne saurait se définir par la consanguinité. Pour en revenir aux religions, la seule considération des formes religieuses qui nous sont le plus familières a fait croire pendant longtemps que la notion de dieu était caractéristique de tout ce qui est religieux. Or, la religion que nous étudions plus loin est, en grande partie, étrangère à toute idée de divinité ; les forces auxquelles s'adressent les rites y sont très différentes de celles qui tiennent la première place dans nos religions modernes, et pourtant elles nous aideront à mieux comprendre ces dernières. Rien donc n'est plus injuste que le dédain où trop d'historiens tiennent encore les travaux des ethnographes. Il est certain, au contraire, que l'ethnographie a très souvent déterminé, dans les différentes branches de la sociologie, les plus fécondes révolutions. C'est, d'ailleurs, pour la même raison que la découverte des êtres monocellulaires, dont nous parlions tout à l'heure, a transformé l'idée qu'on se faisait couramment de la vie. Comme, chez ces êtres très simples, la vie est réduite à ses traits essentiels, ceux-ci peuvent être plus difficilement méconnus.

Mais les religions primitives ne permettent pas seulement de dégager les éléments constitutifs de la religion ; elles ont aussi ce très grand avantage qu'elles en facilitent l'explication. Parce que les faits y sont plus simples, les rapports entre les faits y sont aussi plus apparents. Les raisons par lesquelles les hommes s'expliquent leurs actes n'ont pas encore été élaborées et dénaturées par une réflexion savante ; elles sont plus proches, plus parentes des mobiles

qui ont réellement déterminé ces actes. Pour bien comprendre un délire et pour pouvoir lui appliquer le traitement le plus approprié, le médecin a besoin de savoir quel en a été le point de départ. Or cet événement est d'autant plus facile à discerner qu'on peut observer ce délire à une période plus proche de ses débuts. Au contraire, plus on laisse à la maladie le temps de se développer, plus il se dérobe à l'observation ; c'est que, chemin faisant, toute sorte d'interprétations sont intervenues qui tendent à refouler dans l'inconscient l'état originel et à le remplacer par d'autres à travers lesquels il est parfois malaisé de retrouver le premier. Entre un délire systématisé et les impressions premières qui lui ont donné naissance, la distance est souvent considérable. Il en est de même pour la pensée religieuse. A mesure qu'elle progresse dans l'histoire, les causes qui l'ont appelée à l'existence, tout en restant toujours agissantes, ne sont plus aperçues qu'à travers un vaste système d'interprétations qui les déforment. Les mythologies populaires et les subtiles théologies ont fait leur œuvre : elles ont superposé aux sentiments primitifs des sentiments très différents qui, tout en tenant aux premiers dont ils sont la forme élaborée, n'en laissent pourtant transpirer que très imparfaitement la nature véritable. La distance psychologique entre la cause et l'effet, entre la cause apparente et la cause effective, est devenue plus considérable et plus difficile à parcourir pour l'esprit. La suite de cet ouvrage sera une illustration et une vérification de cette remarque méthodologique. On y verra comment, dans les religions primitives, le fait religieux porte encore visible l'empreinte de ses origines : il nous eût été bien plus malaisé de les inférer d'après la seule considération des religions plus développées.

L'étude que nous entreprenons est donc une manière de reprendre, *mais dans des conditions nouvelles*, le vieux problème de l'origine des religions. Certes, si, par origine, on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée. Il n'y

a pas un instant radical où la religion ait commencé à exister et il ne s'agit pas de trouver un biais qui nous permette de nous y transporter par la pensée. Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part. Aussi toutes les spéculations de ce genre sont-elles justement discréditées ; elles ne peuvent consister qu'en constructions subjectives et arbitraires qui ne comportent de contrôle d'aucune sorte. Tout autre est le problème que nous nous posons. Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de discerner les causes, toujours présentes, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuse. Or, pour les raisons qui viennent d'être exposées, ces causes sont d'autant plus facilement observables que les sociétés où on les observe sont moins compliquées. Voilà pourquoi nous cherchons à nous rapprocher des origines[1]. Ce n'est pas que nous entendions prêter aux religions inférieures des vertus particulières. Elles sont, au contraire, rudimentaires et grossières ; il ne saurait donc être question d'en faire des sortes de modèles que les religions ultérieures n'auraient eu qu'à reproduire. Mais leur grossièreté même les rend instructives ; car elles se trouvent constituer ainsi des expériences commodes où les faits et leurs relations sont plus faciles à apercevoir. Le physicien, pour découvrir les lois des phénomènes qu'il étudie, cherche à simplifier ces derniers, à les débarrasser de leurs caractères secondaires. Pour ce qui concerne les institutions, la nature fait spontanément des simplifications du même genre au début de l'histoire. Nous voulons seulement les mettre à profit. Et sans doute, nous ne pourrons atteindre par cette méthode que des

1. On voit que nous donnons à ce mot d'origines, comme au mot de primitif, un sens tout relatif. Nous entendons par là non un commencement absolu, mais l'état social le plus simple qui soit actuellement connu, celui au-delà duquel il ne nous est pas présentement possible de remonter. Quand nous parlerons des origines, des débuts de l'histoire ou de la pensée religieuse, c'est dans ce sens que ces expressions devront être entendues.

faits très élémentaires. Quand nous en aurons rendu compte, dans la mesure où ce nous sera possible, les nouveautés de toute sorte qui se sont produites dans la suite de l'évolution ne seront pas expliquées pour cela. Mais si nous ne songeons pas à nier l'importance des problèmes qu'elles posent, nous estimons qu'ils gagnent à être traités à leur heure et qu'il y a intérêt à ne les aborder qu'après ceux dont nous allons entreprendre l'étude.

II

Mais notre recherche n'intéresse pas seulement la science des religions. Toute religion, en effet, a un côté par où elle dépasse le cercle des idées proprement religieuses et, par là, l'étude des phénomènes religieux fournit un moyen de renouveler des problèmes qui, jusqu'à présent, n'ont été débattus qu'entre philosophes.

On sait depuis longtemps que les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse. Il n'est pas de religion qui ne soit une cosmologie en même temps qu'une spéculation sur le divin. Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est que la religion elle-même a commencé par tenir lieu de sciences et de philosophie. Mais ce qui a été moins remarqué, c'est qu'elle ne s'est pas bornée à enrichir d'un certain nombre d'idées un esprit humain préalablement formé ; elle a contribué à le former lui-même. Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part notable, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances sont élaborées.

Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle ; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement :

notions de temps, d'espace[1], de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme les cadres solides qui enserrent la pensée ; celle-ci ne paraît pas pouvoir s'en affranchir sans se détruire, car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, qui ne soient pas nombrables, etc. Les autres notions sont contingentes et mobiles ; nous concevons qu'elles puissent manquer à un homme, à une société, à une époque ; celles-là nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Elles sont comme l'ossature de l'intelligence. Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion ; elles sont un produit de la pensée religieuse. C'est une constatation que nous aurons plusieurs fois à faire dans le cours de cet ouvrage.

Cette remarque a déjà quelque intérêt par elle-même ; mais voici ce qui lui donne sa véritable portée.

La conclusion générale du livre qu'on va lire, c'est que la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes. Mais alors, si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux : elles doivent être, elles aussi, des choses

1. Nous disons du temps et de l'espace que ce sont des catégories parce qu'il n'y a aucune différence entre le rôle que jouent ces notions dans la vie intellectuelle et celui qui revient aux notions de genre ou de cause (v. sur ce point HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 63, 76, Paris, Alcan, puis P.U.F.).

sociales, des produits de la pensée collective. Tout au moins — car, dans l'état actuel de nos connaissances en ces matières, on doit se garder de toute thèse radicale et exclusive — il est légitime de supposer qu'elles sont riches en éléments sociaux.

C'est, d'ailleurs, ce qu'on peut, dès à présent, entrevoir pour certaines d'entre elles. Qu'on essaie, par exemple, de se représenter ce que serait la notion du temps, abstraction faite des procédés par lesquels nous le divisons, le mesurons, l'exprimons au moyen de signes objectifs, un temps qui ne serait pas une succession d'années, de mois, de semaines, de jours, d'heures ! Ce serait quelque chose d'à peu près impensable. Nous ne pouvons concevoir le temps qu'à condition d'y distinguer des moments différents. Or quelle est l'origine de cette différenciation ? Sans doute, les états de conscience que nous avons déjà éprouvés peuvent se reproduire en nous, dans l'ordre même où ils se sont primitivement déroulés ; et ainsi des portions de notre passé nous redeviennent présentes, tout en se distinguant spontanément du présent. Mais, si importante que soit cette distinction pour notre expérience privée, il s'en faut qu'elle suffise à constituer la notion ou catégorie de temps. Celle-ci ne consiste pas simplement dans une commémoration, partielle ou intégrale, de notre vie écoulée. C'est un cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité. C'est comme un tableau illimité où toute la durée est étalée sous le regard de l'esprit et où tous les événements possibles peuvent être situés par rapport à des points de repères fixes et déterminés. Ce n'est pas *mon temps* qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. Cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective. Et, en effet, l'observation établit que ces points de repère indispensables par rapport auxquels toutes choses sont classées temporelle-

ment, sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques[1]. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité[2].

Il en est de même de l'espace. Comme l'a démontré Hamelin[3], l'espace n'est pas ce milieu vague et indéterminé qu'avait imaginé Kant : purement et absolument homogène, il ne servirait à rien et n'offrirait même pas de prise à la pensée. La représentation spatiale consiste essentiellement dans une première coordination introduite entre les données de l'expérience sensible. Mais cette coordination serait impossible si les parties de l'espace s'équivalaient qualitativement, si elles étaient réellement substituables les unes aux autres. Pour pouvoir disposer spatialement les choses, il faut pouvoir les situer différemment : mettre les unes à droite, les autres à gauche, celles-ci en haut, celles-là en bas, au nord ou au sud, à l'est ou à l'ouest, etc. etc., de même que, pour pouvoir disposer temporellement les états de la conscience, il faut pouvoir les localiser à des dates déterminées. C'est dire que l'espace ne saurait être lui-même si, tout comme le temps, il n'était

1. Voir à l'appui de cette assertion dans HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire religieuse (Travaux de l'Année sociologique)*, le chapitre sur « La représentation du temps dans la religion » (Paris, Alcan).

2. On voit par là toute la différence qu'il y a entre le complexus de sensations et d'images qui sert à nous orienter dans la durée, et la catégorie de temps. Les premières sont le résumé d'expériences individuelles qui ne sont valables que pour l'individu qui les a faites. Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps, c'est un temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution sociale. Aussi est-elle particulière à l'homme ; l'animal n'a pas de représentation de ce genre.

Cette distinction entre la catégorie de temps et les sensations correspondantes pourrait être également faite à propos de l'espace, de la cause. Peut-être aiderait-elle à dissiper certaines confusions qui entretiennent les controverses dont ces questions sont l'objet. Nous reviendrons sur ce point dans la conclusion de cet ouvrage (§ 4).

3. *Op. cit.*, p. 75 et suiv.

divisé et différencié. Mais ces divisions, qui lui sont essentielles, d'où lui viennent-elles ? Par lui-même, il n'a ni droite ni gauche, ni haut ni bas, ni nord ni sud, etc. Toutes ces distinctions viennent évidemment de ce que des valeurs affectives différentes ont été attribuées aux régions. Et comme tous les hommes d'une même civilisation se représentent l'espace de la même manière, il faut évidemment que ces valeurs affectives et les distinctions qui en dépendent leur soient également communes ; ce qui implique presque nécessairement qu'elles sont d'origine sociale[1].

Il y a, d'ailleurs, des cas où ce caractère social est rendu manifeste. Il existe des sociétés en Australie et dans l'Amérique du Nord où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle immense, parce que le camp a lui-même une forme circulaire[2], et le cercle spatial est exactement divisé comme le cercle tribal et à l'image de ce dernier. Il y a autant de régions distinguées qu'il y a de clans dans la tribu et c'est la place occupée par les clans à l'intérieur du campement qui détermine l'orientation des régions. Chaque région se définit par le totem du clan auquel elle est assignée. Chez les Zuñi, par exemple, le pueblo comprend sept quartiers ; chacun de ces quartiers est un groupe de clans qui a eu son unité : selon toute probabilité, c'était primitivement un clan unique qui s'est ensuite subdivisé. Or l'espace comprend également sept régions et chacun de ces sept quartiers du monde est en relations intimes avec un quartier du pueblo, c'est-à-dire avec un groupe de clans[3]. « Ainsi, dit Cushing,

1. Autrement, pour expliquer cet accord, il faudrait admettre que tous les individus, en vertu de leur constitution organico-psychique, sont spontanément affectés de la même manière par les différentes parties de l'espace : ce qui est d'autant plus invraisemblable que, par elles-mêmes, les différentes régions sont affectivement indifférentes. D'ailleurs les divisions de l'espace changent avec les sociétés ; c'est la preuve qu'elles ne sont pas fondées exclusivement dans la nature congénitale de l'homme.

2. Voir Durkheim et Mauss, De quelques formes primitives de classification, in *Année sociol.*, VI, p. 47 et suiv.

3. *Ibid.*, p. 34 et suiv.

une division est censée être en rapport avec le nord ; une autre représente l'ouest, une autre le sud[1], etc. « Chaque quartier du pueblo a sa couleur caractéristique qui le symbolise ; chaque région a la sienne qui est exactement celle du quartier correspondant. Au cours de l'histoire, le nombre des clans fondamentaux a varié ; le nombre des régions de l'espace a varié de la même manière. Ainsi, l'organisation sociale a été le modèle de l'organisation spatiale qui est comme un décalque de la première. Il n'y a pas jusqu'à la distinction de la droite et de la gauche qui, loin d'être impliquée dans la nature de l'homme en général, ne soit très vraisemblablement le produit de représentations religieuses, partant collectives[2].

On trouvera plus loin des preuves analogues relatives aux notions de genre, de force, de personnalité, d'efficacité. On peut même se demander si la notion de contradiction ne dépend pas, elle aussi, de conditions sociales. Ce qui tend à le faire croire, c'est que l'empire qu'elle a exercé sur la pensée a varié suivant les temps et les sociétés. Le principe d'identité domine aujourd'hui la pensée scientifique ; mais il y a de vastes systèmes de représentations qui ont joué dans l'histoire des idées un rôle considérable et où il est fréquemment méconnu : ce sont les mythologies, depuis les plus grossières jusqu'aux plus savantes[3]. Il y est, sans cesse, question d'êtres qui ont simultanément les attributs

1. Zuñi Creation Myths, in *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 367 et suiv.

2. V. Hertz, La prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse, in *Rev. philos.*, décembre 1909. Sur cette même question des rapports entre la représentation de l'espace et la forme de la collectivité, voir dans Ratzel, *Politische Geographie*, le chapitre intitulé « Der Raum im Geist der Völker. »

3. Nous n'entendons pas dire que la pensée mythologique l'ignore, mais qu'elle y déroge plus souvent et plus ouvertement que la pensée scientifique. Inversement, nous montrerons que la science ne peut pas ne pas le violer, tout en s'y conformant plus scrupuleusement que la religion. Entre la science et la religion, il n'y a, sous ce rapport comme sous bien d'autres, que des différences de degrés ; mais s'il ne faut pas les exagérer, il importe de les noter, car elles sont significatives.

les plus contradictoires, qui sont à la fois uns et plusieurs, matériels et spirituels, qui peuvent se subdiviser indéfiniment sans rien perdre de ce qui les constitue ; c'est, en mythologie, un axiome que la partie vaut le tout. Ces variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui semble gouverner notre logique actuelle prouvent que, loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux. Nous ne savons pas exactement quels ils sont ; mais nous pouvons présumer qu'ils existent[1].

Cette hypothèse une fois admise, le problème de la connaissance se pose dans des termes nouveaux.

Jusqu'à présent, deux doctrines seulement étaient en présence. Pour les uns, les catégories ne peuvent être dérivées de l'expérience : elles lui sont logiquement antérieures et la conditionnent. On se les représente comme autant de données simples, irréductibles, immanentes à l'esprit humain en vertu de sa constitution native. C'est pourquoi on dit d'elles qu'elles sont *a priori*. Pour les autres, au contraire, elles seraient construites, faites de pièces et de morceaux, et c'est l'individu qui serait l'ouvrier de cette construction[2].

1. Cette hypothèse avait été déjà émise par les fondateurs de la *Völkerpsychologie*. On la trouve notamment indiquée dans un court article de Windelband intitulé Die Erkenntnisslehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte, in *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, p. 166 et suiv. Cf. une note de Steinthal sur le même sujet, *ibid.*, p. 178 et suiv.

2. Même dans la théorie de Spencer, c'est avec l'expérience individuelle que sont construites les catégories. La seule différence qu'il y ait, sous ce rapport, entre l'empirisme ordinaire et l'empirisme évolutionniste, c'est que, suivant ce dernier, les résultats de l'expérience individuelle sont consolidés par l'hérédité. Mais cette consolidation ne leur ajoute rien d'essentiel ; il n'entre dans leur composition aucun élément qui n'ait son origine dans l'expérience de l'individu. Aussi, dans cette théorie, la nécessité avec laquelle les catégories s'imposent actuellement à nous est-elle le produit d'une illusion, d'un préjugé superstitieux, fortement enraciné dans l'organisme, mais sans fondement dans la nature des choses.

Mais l'une et l'autre solution soulèvent de graves difficultés.

Adopte-t-on la thèse empiriste ? Alors, il faut retirer aux catégories toutes leurs propriétés caractéristiques. Elles se distinguent, en effet, de toutes les autres connaissances par leur universalité et leur nécessité. Elles sont les concepts les plus généraux qui soient puisqu'elles s'appliquent à tout le réel, et, de même qu'elles ne sont attachées à aucun objet particulier, elles sont indépendantes de tout sujet individuel : elles sont le lieu commun où se rencontrent tous les esprits. De plus, ils s'y rencontrent nécessairement ; car la raison, qui n'est autre chose que l'ensemble des catégories fondamentales, est investie d'une autorité à laquelle nous ne pouvons nous dérober à volonté. Quand nous essayons de nous insurger contre elle, de nous affranchir de quelques-unes de ces notions essentielles, nous nous heurtons à de vives résistances. Non seulement donc elles ne dépendent pas de nous, mais elles s'imposent à nous. — Or les données empiriques présentent des caractères diamétralement opposés. Une sensation, une image se rapportent toujours à un objet déterminé ou à une collection d'objets de ce genre et elle exprime l'état momentané d'une conscience particulière : elle est essentiellement individuelle et subjective. Aussi pouvons-nous disposer, avec une liberté relative, des représentations qui ont cette origine. Sans doute, quand nos sensations sont actuelles, elles s'imposent à nous *en fait*. Mais, *en droit*, nous restons maîtres de les concevoir autrement qu'elles ne sont, de nous les représenter comme se déroulant dans un ordre différent de celui où elles se sont produites. Vis-à-vis d'elles, rien ne nous lie, tant que des considérations d'un autre genre n'interviennent pas. Voilà donc deux sortes de connaissances qui sont comme aux deux pôles contraires de l'intelligence. Dans ces conditions, ramener la raison à l'expérience, c'est la faire évanouir car c'est réduire l'universalité et la nécessité qui la caractérisent à n'être que de pures apparences, des illusions

qui peuvent être pratiquement commodes, mais qui ne correspondent à rien dans les choses : c'est, par conséquent, refuser toute réalité objective à la vie logique que les catégories ont pour fonction de régler et d'organiser. L'empirisme classique aboutit à l'irrationalisme ; peut-être même est-ce par ce dernier nom qu'il conviendrait de le désigner.

Les aprioristes, malgré le sens ordinairement attaché aux étiquettes, sont plus respectueux des faits. Parce qu'ils n'admettent pas comme une vérité d'évidence que les catégories sont faites des mêmes éléments que nos représentations sensibles, ils ne sont pas obligés de les appauvrir systématiquement, de les vider de tout contenu réel, de les réduire à n'être que des artifices verbaux. Ils leur laissent, au contraire, tous leurs caractères spécifiques. Les aprioristes sont des rationalistes ; ils croient que le monde a un aspect logique que la raison exprime éminemment. Mais pour cela, il leur faut attribuer à l'esprit un certain pouvoir de dépasser l'expérience, d'ajouter à ce qui lui est immédiatement donné ; or, de ce pouvoir singulier, ils ne donnent ni explication ni justification. Car ce n'est pas l'expliquer que se borner à dire qu'il est inhérent à la nature de l'intelligence humaine. Encore faudrait-il faire entrevoir d'où nous tenons cette surprenante prérogative et comment nous pouvons voir, dans les choses, des rapports que le spectacle des choses ne saurait nous révéler. Dire que l'expérience elle-même n'est possible qu'à cette condition, c'est peut-être déplacer le problème ; ce n'est pas le résoudre. Car il s'agit précisément de savoir d'où vient que l'expérience ne se suffit pas, mais suppose des conditions qui lui sont extérieures et antérieures, et comment il se fait que ces conditions sont réalisées quand et comme il convient. Pour répondre à ces questions, on a parfois imaginé, par-dessus les raisons individuelles, une raison supérieure et parfaite dont les premières émaneraient et de qui elles tiendraient par une sorte de participation mystique, leur merveilleuse faculté : c'est la raison divine. Mais cette

hypothèse a, tout au moins, le grave inconvénient d'être soustraite à tout contrôle expérimental ; elle ne satisfait donc pas aux conditions exigibles d'une hypothèse scientifique. De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie ; elles se font, se défont, se refont sans cesse ; elles changent suivant les lieux et les temps. La raison divine est, au contraire, immuable. Comment cette immutabilité pourrait-elle rendre compte de cette incessante variabilité ?

Telles sont les deux conceptions qui se heurtent l'une contre l'autre depuis des siècles ; et, si le débat s'éternise, c'est qu'en vérité les arguments échangés s'équivalent sensiblement. Si la raison n'est qu'une forme de l'expérience individuelle, il n'y a plus de raison. D'autre part, si on lui reconnaît les pouvoirs qu'elle s'attribue, mais sans en rendre compte, il semble qu'on la mette en dehors de la nature et de la science. En présence de ces objections opposées, l'esprit reste incertain. — Mais si l'on admet l'origine sociale des catégories, une nouvelle attitude devient possible qui permettrait, croyons-nous, d'échapper à ces difficultés contraires.

La proposition fondamentale de l'apriorisme, c'est que la connaissance est formée de deux sortes d'éléments irréductibles l'un à l'autre et comme de deux couches distinctes et superposées[1]. Notre hypothèse maintient intégralement ce principe. En effet, les connaissances que l'on appelle empiriques, les seules dont les théoriciens de l'empirisme se soient jamais servis pour construire la raison, sont celles que l'action directe des objets suscite dans nos esprits. Ce sont donc des états individuels, qui s'expliquent tout

1. On sera peut-être étonné que nous ne définissions pas l'apriorisme par l'hypothèse de l'innéité. Mais en réalité, cette conception ne joue dans la doctrine qu'un rôle secondaire. C'est une manière simpliste de se représenter l'irréductibilité des connaissances rationnelles aux données empiriques. Dire des premières qu'elles sont innées n'est qu'une façon positive de dire qu'elles ne sont pas un produit de l'expérience telle qu'elle est ordinairement conçue.

entiers[1] par la nature psychique de l'individu. Au contraire, si, comme nous le pensons, les catégories sont des représentations essentiellement collectives, elles traduisent avant tout des états de la collectivité : elles dépendent de la manière dont celle-ci est constituée et organisée, de sa morphologie, de ses institutions religieuses, morales, économiques, etc. Il y a donc entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social, et on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple[2]. La société est une réalité *sui generis;* elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme, dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc un tout autre contenu que les représentations purement individuelles et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes.

La manière même dont se forment les unes et les autres achève de les différencier. Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps ; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné

1. Du moins, dans la mesure où il y a des représentations individuelles et, par conséquent, intégralement empiriques. Mais, en fait, il n'y en a vraisemblablement pas où ces deux sortes d'éléments ne se rencontrent étroitement unis.

2. Il ne faut pas entendre, d'ailleurs, cette irréductibilité dans un sens absolu. Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait rien dans les représentations empiriques qui annonce les représentations rationnelles, ni qu'il n'y ait rien dans l'individu qui puisse être regardé comme l'annonce de la vie sociale. Si l'expérience était complètement étrangère à tout ce qui est rationnel, la raison ne pourrait pas s'y appliquer ; de même, si la nature psychique de l'individu était absolument réfractaire à la vie sociale, la société serait impossible. Une analyse complète des catégories devrait donc rechercher jusque dans la conscience individuelle ces germes de rationalité. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur ce point dans notre conclusion. Tout ce que nous voulons établir ici, c'est que, entre ces germes indistincts de raison et la raison proprement dite, il y a une distance comparable à celle qui sépare les propriétés des éléments minéraux dont est formé le vivant et les attributs caractéristiques de la vie, une fois qu'elle est constituée.

leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et plus complexe que celle de l'individu, y est donc comme concentrée. On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de dépasser la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse, mais simplement à ce fait que, suivant une formule connue, l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, et, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit.

Ce même caractère social permet de comprendre d'où vient la nécessité des catégories. On dit d'une idée qu'elle est nécessaire quand, par une sorte de vertu interne, elle s'impose à l'esprit sans être accompagnée d'aucune preuve. Il y a donc en elle quelque chose qui contraint l'intelligence, qui emporte l'adhésion, sans examen préalable. Cette efficacité singulière, l'apriorisme la postule, mais n'en rend pas compte ; car dire que les catégories sont nécessaires parce qu'elles sont indispensables au fonctionnement de la pensée, c'est simplement répéter qu'elles sont nécessaires. Mais si elles ont l'origine que nous leur avons attribuée, leur ascendant n'a plus rien qui surprenne. En effet, elles expriment les rapports les plus généraux qui existent entre les choses ; dépassant en extension toutes nos autres notions, elles dominent tout le détail de notre vie intellectuelle. Si donc, à chaque moment du temps, les hommes

ne s'entendaient pas sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible entre les intelligences et, par suite, toute vie commune. Aussi la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences. Un esprit déroge-t-il ostensiblement à ces normes de toute pensée ? Elle ne le considère plus comme un esprit humain dans le plein sens du mot, et elle le traite en conséquence. C'est pourquoi, quand, même dans notre for intérieur, nous essayons de nous affranchir de ces notions fondamentales, nous sentons que nous ne sommes pas complètement libres, que quelque chose nous résiste, en nous et hors de nous. Hors de nous, il y a l'opinion qui nous juge ; mais de plus, comme la société est aussi représentée en nous, elle s'oppose, du dedans de nous-mêmes, à ces velléités révolutionnaires ; nous avons l'impression que nous ne pouvons nous y abandonner sans que notre pensée cesse d'être une pensée vraiment humaine. Telle paraît être l'origine de l'autorité très spéciale qui est inhérente à la raison et qui fait que nous acceptons de confiance ses suggestions. C'est l'autorité même de la société[1], se communiquant à certaines manières de penser qui sont comme les conditions indispensables de toute action commune. La nécessité avec laquelle les catégories s'imposent à nous n'est donc pas l'effet de simples habitudes dont nous pourrions secouer le joug avec un peu d'effort ; ce n'est pas davantage une nécessité physique ou

1. On a souvent remarqué que les troubles sociaux avaient pour effet de multiplier les troubles mentaux. C'est une preuve de plus que la discipline logique est un aspect particulier de la discipline sociale. La première se relâche quand la seconde s'affaiblit.

métaphysique, puisque les catégories changent suivant les lieux et les temps ; c'est une sorte particulière de nécessité morale qui est à la vie intellectuelle ce que l'obligation morale est à la volonté[1].

Mais si les catégories ne traduisent originellement que des états sociaux, ne s'ensuit-il pas qu'elles ne peuvent s'appliquer au reste de la nature qu'à titre de métaphores ? Si elles sont faites uniquement pour exprimer des choses sociales, elles ne sauraient, semble-t-il, être étendues aux autres règnes que par voie de convention. Ainsi, en tant qu'elles nous servent à penser le monde physique ou biologique, elles ne pourraient avoir que la valeur de symboles artificiels, pratiquement utiles peut-être, mais sans rapport avec la réalité. On reviendrait donc, par une autre voie, au nominalisme et à l'empirisme.

Mais interpréter de cette manière une théorie sociologique de la connaissance, c'est oublier que, si la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a de plus essentiel, soit radicalement différente d'elle-même, ici et là. Les relations fondamentales

1. Il y a analogie entre cette nécessité logique et l'obligation morale, mais il n'y a pas identité, au moins actuellement. Aujourd'hui, la société traite les criminels autrement que les sujets dont l'intelligence seule est anormale ; c'est la preuve que l'autorité attachée aux normes logiques et celle qui est inhérente aux normes morales, malgré d'importantes similitudes, ne sont pas de même nature. Ce sont deux espèces différentes d'un même genre. Il serait intéressant de rechercher en quoi consiste et d'où provient cette différence qui n'est vraisemblablement pas primitive, car, pendant longtemps, la conscience publique a mal distingué l'aliéné du délinquant. Nous nous bornons à indiquer la question. On voit, par cet exemple, le nombre de problèmes que soulève l'analyse de ces notions qui passent généralement pour être élémentaires et simples et qui sont, en réalité, d'une extrême complexité.

qui existent entre les choses — celles-là justement que les catégories ont pour fonction d'exprimer — ne sauraient donc être essentiellement dissemblables suivant les règnes. Si, pour des raisons que nous aurons à rechercher[1], elles se dégagent d'une façon plus apparente dans le monde social, il est impossible qu'elles ne se retrouvent pas ailleurs, quoique sous des formes plus enveloppées. La société les rend plus manifestes, mais elle n'en a pas le privilège. Voilà comment des notions qui ont été élaborées sur le modèle des choses sociales peuvent nous aider à penser des choses d'une autre nature. Du moins, si, quand elles sont ainsi détournées de leur signification première, ces notions jouent, en un sens, le rôle de symboles, c'est de symboles bien fondés. Si, par cela seul que ce sont des concepts construits, il y entre de l'artifice, c'est un artifice qui suit de près la nature et qui s'efforce de s'en rapprocher toujours davantage[2]. De ce que les idées de temps, d'espace, de genre, de cause, de personnalité sont construites avec des éléments sociaux, il ne faut donc pas conclure qu'elles sont dénuées de toute valeur objective. Au contraire, leur origine sociale fait plutôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la nature des choses[3].

Ainsi renouvelée, la théorie de la connaissance semble

1. La question est traitée dans la conclusion du livre.

2. Le rationalisme qui est immanent à une théorie sociologique de la connaissance est donc intermédiaire entre l'empirisme et l'apriorisme classique. Pour le premier, les catégories sont des constructions purement artificielles ; pour le second, ce sont, au contraire, des données naturelles ; pour nous, elles sont, en un sens, des œuvres d'art, mais d'un art qui imite la nature avec une perfection susceptible de croître sans limite.

3. Par exemple, ce qui est à la base de la catégorie de temps, c'est le rythme de la vie sociale ; mais s'il y a un rythme de la vie collective, on peut être assuré qu'il y en a un autre dans la vie de l'individuel, plus généralement, dans celle de l'univers. Le premier est seulement plus marqué et plus apparent que les autres. De même, nous verrons que la notion de genre s'est formée sur celle de groupe humain. Mais si les hommes forment des groupes naturels, on peut présumer qu'il existe, entre les choses, des groupes à la fois analogues et différents.

donc appelée à réunir les avantages contraires des deux théories rivales, sans en avoir les inconvénients. Elle conserve tous les principes essentiels de l'apriorisme ; mais en même temps, elle s'inspire de cet esprit de positivité auquel l'empirisme s'efforçait de satisfaire. Elle laisse à la raison son pouvoir spécifique, mais elle en rend compte, et cela sans sortir du monde observable. Elle affirme, comme réelle, la dualité de notre vie intellectuelle, mais elle l'explique, et par des causes naturelles. Les catégories cessent d'être considérées comme des faits premiers et inanalysables ; et cependant, elles restent d'une complexité dont des analyses aussi simplistes que celles dont se contentait l'empirisme ne sauraient avoir raison. Car elles apparaissent alors, non plus comme des notions très simples que le premier venu peut dégager de ses observations personnelles et que l'imagination populaire aurait malencontreusement compliquées, mais, au contraire, comme de savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et où ils ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel[1]. Toute une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée. C'est dire que, pour arriver à les comprendre et à les juger, il faut recourir à d'autres procédés que ceux qui ont été jusqu'à présent en usage. Pour savoir de quoi sont faites ces conceptions que nous n'avons pas faites nous-mêmes, il ne saurait suffire que nous interrogions notre conscience ; c'est hors de nous qu'il faut regarder, c'est l'histoire qu'il faut

Ce sont ces groupes naturels de choses qui sont les genres et les espèces.

S'il semble à d'assez nombreux esprits que l'on ne puisse attribuer une origine sociale aux catégories sans leur retirer toute valeur spéculative, c'est que la société passe encore trop fréquemment pour n'être pas une chose naturelle ; d'où l'on conclut que les représentations qui l'expriment n'expriment rien de la nature. Mais la conclusion ne vaut que ce que vaut le principe.

1. C'est pourquoi il est légitime de comparer les catégories à des outils ; car l'outil, de son côté, est du capital matériel accumulé. D'ailleurs entre les trois notions d'outil, de catégorie et d'institution, il y a une étroite parenté.

observer, c'est toute une science qu'il faut instituer, science complexe, qui ne peut avancer que lentement, par un travail collectif, et à laquelle le présent ouvrage apporte, à titre d'essai, quelques fragmentaires contributions. Sans faire de ces questions l'objet direct de notre étude, nous mettrons à profit toutes les occasions qui s'offriront à nous de saisir à leur naissance quelques-unes, tout au moins, de ces notions qui, tout en étant religieuses par leurs origines, devaient cependant rester à la base de la mentalité humaine.

LIVRE PREMIER

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES



Chapitre Premier

DÉFINITION DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX ET DE LA RELIGION[1]

Pour pouvoir rechercher quelle est la religion la plus primitive et la plus simple que nous fasse connaître l'observation, il nous faut tout d'abord définir ce qu'il convient d'entendre par une religion ; sans quoi, nous nous exposerions soit à appeler religion un système d'idées et de pratiques qui n'aurait rien de religieux, soit à passer à côté de faits religieux sans en apercevoir la véritable nature. Ce qui montre bien que le danger n'a rien d'imaginaire et qu'il ne s'agit nullement de sacrifier à un vain formalisme méthodologique, c'est que, pour n'avoir pas pris cette précaution, un savant, auquel la science comparée des religions doit pourtant beaucoup, M. Frazer, n'a pas su reconnaître le caractère profondément religieux des croyances et des rites qui seront étudiés plus loin et où nous voyons, quant à nous, le germe initial de la vie religieuse dans l'humanité. Il y a donc là une question préjudicielle qui doit être traitée avant toute autre. Non pas que nous puissions songer à atteindre dès à présent les caractères profonds et vraiment explicatifs de la religion ; on ne peut les

1. Nous avions déjà essayé de définir le phénomène religieux dans un travail qu'a publié l'*Année sociologique* (t. III, p. 1 et suiv.). La définition que nous en avons donnée alors diffère, comme on verra, de celle que nous proposons aujourd'hui. Nous expliquons, à la fin de ce chapitre (p. 65, n. 1), les raisons qui nous ont déterminé à ces modifications qui n'impliquent, d'ailleurs, aucun changement essentiel dans la conception des faits.

déterminer qu'au terme de la recherche. Mais ce qui est nécessaire et possible, c'est d'indiquer un certain nombre de signes extérieurs, facilement perceptibles, qui permettent de reconnaître les phénomènes religieux partout où ils se rencontrent, et qui empêchent de les confondre avec d'autres. C'est à cette opération préliminaire que nous allons procéder.

Mais pour qu'elle donne les résultats qu'on en peut attendre, il faut commencer par libérer notre esprit de toute idée préconçue. Les hommes ont été obligés de se faire une notion de ce qu'est la religion, bien avant que la science des religions ait pu instituer ses comparaisons méthodiques. Les nécessités de l'existence nous obligent tous, croyants et incrédules, à nous représenter de quelque manière ces choses au milieu desquelles nous vivons, sur lesquelles nous avons sans cesse des jugements à porter et dont il nous faut tenir compte dans notre conduite. Seulement, comme ces prénotions se sont formées sans méthode, suivant les hasards et les rencontres de la vie, elles n'ont droit à aucun crédit et doivent être rigoureusement tenues à l'écart de l'examen qui va suivre. Ce n'est pas à nos préjugés, à nos passions, à nos habitudes que doivent être demandés les éléments de la définition qui nous est nécessaire ; c'est à la réalité même qu'il s'agit de définir.

Mettons-nous donc en face de cette réalité. Laissant de côté toute conception de la religion en général, considérons les religions dans leur réalité concrète et tâchons de dégager ce qu'elles peuvent avoir de commun ; car la religion ne se peut définir qu'en fonction des caractères qui se retrouvent partout où il y a religion. Dans cette comparaison, nous ferons donc entrer tous les systèmes religieux que nous pouvons connaître, ceux du présent et ceux du passé, les plus primitifs et les plus simples aussi bien que les plus récents et les plus raffinés ; car nous n'avons aucun droit ni aucun moyen logique d'exclure les uns pour ne retenir

que les autres. Pour celui qui ne voit dans la religion qu'une manifestation naturelle de l'activité humaine, toutes les religions sont instructives sans exception d'aucune sorte ; car toutes expriment l'homme à leur manière et peuvent ainsi nous aider à mieux comprendre cet aspect de notre nature. Nous avons vu, d'ailleurs, combien il s'en faut que la meilleure façon d'étudier la religion soit de la considérer de préférence sous la forme qu'elle présente chez les peuples les plus civilisés[1].

Mais pour aider l'esprit à s'affranchir de ces conceptions usuelles qui, par leur prestige, peuvent l'empêcher de voir les choses telles qu'elles sont, il convient, avant d'aborder la question pour notre propre compte, d'examiner quelques-unes des définitions les plus courantes dans lesquelles ces préjugés sont venus s'exprimer.

I

Une notion qui passe généralement pour caractéristique de tout ce qui est religieux est celle de surnaturel. Par là, on entend tout ordre de choses qui dépasse la portée de notre entendement ; le surnaturel, c'est le monde du mystère, de l'inconnaissable, de l'incompréhensible. La religion serait donc une sorte de spéculation sur tout ce qui échappe à la science et, plus généralement, à la pensée distincte. « Les religions, dit Spencer, diamétralement opposées par leurs dogmes, s'accordent à reconnaître tacitement que le monde, avec tout ce qu'il contient et tout ce qui l'entoure, est un mystère qui veut une explication » ; il les fait donc essentiellement consister dans « la croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelli-

1. Voir plus haut, p. 4. Nous n'insistons pas davantage sur la nécessité de ces définitions préalables ni sur la méthode à suivre pour y procéder. On en verra l'exposé dans nos *Règles de la méthode sociologique*, p. 43 et suiv. Cf. *Le suicide*, p. 1 et suiv. (Paris, F. Alcan, puis P.U.F.).

gence[1] ». De même, Max Müller voyait dans toute religion « un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration vers l'infini[2] ».

Il est certain que le sentiment du mystère n'est pas sans avoir joué un rôle important dans certaines religions, notamment dans le christianisme. Encore faut-il ajouter que l'importance de ce rôle a singulièrement varié aux différents moments de l'histoire chrétienne. Il est des périodes où cette notion passe au second plan et s'efface. Pour les hommes du XVIIe siècle, par exemple, le dogme n'avait rien de troublant pour la raison ; la foi se conciliait sans peine avec la science et la philosophie, et les penseurs qui, comme Pascal, sentaient vivement ce qu'il y a de profondément obscur dans les choses, étaient si peu en harmonie avec leur époque qu'ils sont restés incompris de leurs contemporains[3]. Il pourrait donc bien y avoir quelque précipitation à faire, d'une idée sujette à de telles éclipses, l'élément essentiel même de la seule religion chrétienne.

En tout cas, ce qui est certain, c'est qu'elle n'apparaît que très tardivement dans l'histoire des religions ; elle est totalement étrangère non seulement aux peuples qu'on appelle primitifs mais encore à tous ceux qui n'ont pas atteint un certain degré de culture intellectuelle. Sans doute, quand nous les voyons attribuer à des objets insignifiants des vertus extraordinaires, peupler l'univers de principes singuliers, faits des éléments les plus disparates, doués d'une sorte d'ubiquité difficilement représentable, nous trouvons volontiers à ces conceptions un air de mystère. Il nous semble que les hommes n'ont pu se résigner à des idées aussi troublantes pour notre raison moderne

1. *Premiers principes*, trad. fr., p. 38-39 (Paris, F. Alcan).
2. *Introduction à la science des religions*, p. 17. Cf. *Origine et développement de la religion*, p. 21.
3. Le même esprit se retrouve également à l'époque scolastique, comme en témoigne la formule par laquelle se définit la philosophie de cette période : *Fides quaerens intellectum*.

que par impuissance à en trouver qui fussent plus rationnelles. En réalité, pourtant, ces explications qui nous surprennent paraissent au primitif les plus simples du monde. Il n'y voit pas une sorte d'*ultima ratio* à laquelle l'intelligence ne se résigne qu'en désespoir de cause, mais la manière la plus immédiate de se représenter et de comprendre ce qu'il observe autour de lui. Pour lui, il n'y a rien d'étrange à ce que l'on puisse, de la voix ou du geste, commander aux éléments, arrêter ou précipiter le cours des astres, susciter la pluie ou la suspendre, etc. Les rites qu'il emploie pour assurer la fertilité du sol ou la fécondité des espèces animales dont il se nourrit ne sont pas, à ses yeux, plus irrationnels que ne le sont, aux nôtres, les procédés techniques dont nos agronomes se servent pour le même objet. Les puissances qu'il met en jeu par ces divers moyens ne lui paraissent rien avoir de spécialement mystérieux. Ce sont des forces qui, sans doute, diffèrent de celles que le savant moderne conçoit et dont il nous apprend l'usage ; elles ont une autre manière de se comporter et ne se laissent pas discipliner par les mêmes procédés ; mais, pour celui qui y croit, elles ne sont pas plus inintelligibles que ne le sont la pesanteur ou l'électricité pour le physicien d'aujourd'hui. Nous verrons d'ailleurs, dans le cours même de cet ouvrage, que la notion de forces naturelles est très vraisemblablement dérivée de la notion de forces religieuses ; il ne saurait donc y avoir entre celles-ci et celles-là l'abîme qui sépare le rationnel de l'irrationnel. Même le fait que les forces religieuses sont pensées souvent sous la forme d'entités spirituelles, de volontés conscientes, n'est nullement une preuve de leur irrationalité. La raison ne répugne pas *a priori* à admettre que les corps dits inanimés soient, comme les corps humains, mus par des intelligences, bien que la science contemporaine s'accommode difficilement de cette hypothèse. Quand Leibniz proposa de concevoir le monde extérieur comme une immense société d'esprits entre les-

quels il n'y avait et ne pouvait y avoir que des relations spirituelles, il entendait faire œuvre de rationaliste et il ne voyait dans cet animisme universel rien qui pût offenser l'entendement.

D'ailleurs, l'idée de surnaturel, telle que nous l'entendons, date d'hier : elle suppose, en effet, l'idée contraire dont elle est la négation et qui n'a rien de primitif. Pour qu'on pût dire de certains faits qu'ils sont surnaturels, il fallait avoir déjà le sentiment qu'il existe un *ordre naturel des choses*, c'est-à-dire que les phénomènes de l'univers sont liés entre eux suivant des rapports nécessaires, appelés lois. Une fois ce principe acquis, tout ce qui déroge à ces lois devait nécessairement apparaître comme en dehors de la nature et, par suite, de la raison : car ce qui est naturel en ce sens est aussi rationnel, ces relations nécessaires ne faisant qu'exprimer la manière dont les choses s'enchaînent logiquement. Mais cette notion du déterminisme universel est d'origine récente ; même les plus grands penseurs de l'antiquité classique n'avaient pas réussi à en prendre pleinement conscience. C'est une conquête des sciences positives ; c'est le postulat sur lequel elles reposent et qu'elles ont démontré par leurs progrès. Or, tant qu'il faisait défaut ou n'était pas assez solidement établi, les événements les plus merveilleux n'avaient rien qui ne parût parfaitement concevable. Tant qu'on ne savait pas ce que l'ordre des choses a d'immuable et d'inflexible, tant qu'on y voyait l'œuvre de volontés contingentes, on devait trouver naturel que ces volontés ou d'autres pussent le modifier arbitrairement. Voilà pourquoi les interventions miraculeuses que les anciens prêtaient à leurs dieux n'étaient pas à leurs yeux des miracles, dans l'acception moderne du mot. C'étaient pour eux de beaux, de rares ou de terribles spectacles, objets de surprise et d'émerveillement (θαύματα, *mirabilia, miracula*) ; mais ils n'y voyaient nullement des sortes d'échappées sur un monde mystérieux où la raison ne peut pénétrer.

Nous pouvons d'autant mieux comprendre cette mentalité qu'elle n'a pas complètement disparu du milieu de nous. Si le principe du déterminisme est aujourd'hui solidement établi dans les sciences physiques et naturelles, il y a seulement un siècle qu'il a commencé à s'introduire dans les sciences sociales et son autorité y est encore contestée. Il n'y a qu'un petit nombre d'esprits qui soient fortement pénétrés de cette idée que les sociétés sont soumises à des lois nécessaires et constituent un règne naturel. Il s'ensuit qu'on y croit possibles de véritables miracles. On admet, par exemple, que le législateur peut créer une institution de rien par une simple injonction de sa volonté, transformer un système social en un autre, tout comme les croyants de tant de religions admettent que la volonté divine a tiré le monde du néant ou peut arbitrairement transmuter les êtres les uns dans les autres. Pour ce qui concerne les faits sociaux, nous avons encore une mentalité de primitifs. Et cependant, si, en matière de sociologie, tant de contemporains s'attardent encore à cette conception surannée, ce n'est pas que la vie des sociétés leur paraisse obscure et mystérieuse ; au contraire, s'ils se contentent si facilement de ces explications, s'ils s'obstinent dans ces illusions que dément sans cesse l'expérience, c'est que les faits sociaux leur semblent la chose la plus claire du monde ; c'est qu'ils n'en sentent pas l'obscurité réelle ; c'est qu'ils n'ont pas encore reconnu la nécessité de recourir aux procédés laborieux des sciences naturelles pour dissiper progressivement ces ténèbres. Le même état d'esprit se retrouve à la racine de beaucoup de croyances religieuses qui nous surprennent par leur simplisme. C'est la science, et non la religion, qui a appris aux hommes que les choses sont complexes et malaisées à comprendre.

Mais, répond Jevons[1], l'esprit humain n'a pas besoin

1. *Introduction to the History of Religion*, p. 15 et suiv.

d'une culture proprement scientifique pour remarquer qu'il existe entre les faits des séquences déterminées, un ordre constant de succession, et pour observer, d'autre part, que cet ordre est souvent troublé. Il arrive que le soleil s'éclipse brusquement, que la pluie manque à l'époque où elle est attendue, que la lune tarde à reparaître après sa disparition périodique, etc. Parce que ces événements sont en dehors du cours ordinaire des choses, on les impute à des causes extraordinaires, exceptionnelles, c'est-à-dire, en somme, extra-naturelles. C'est sous cette forme que l'idée de surnaturel serait née dès le début de l'histoire, et c'est ainsi que, dès ce moment, la pensée religieuse se serait trouvée munie de son objet propre.

Mais, d'abord, le surnaturel ne se ramène nullement à l'imprévu. Le nouveau fait partie de la nature tout comme son contraire. Si nous constatons qu'en général les phénomènes se succèdent dans un ordre déterminé, nous observons également que cet ordre n'est jamais qu'approché, qu'il n'est pas identique à lui-même d'une fois à l'autre, qu'il comporte toutes sortes d'exceptions. Pour peu que nous ayons d'expérience, nous sommes habitués à ce que nos états d'attente soient fréquemment déçus et ces déceptions reviennent trop souvent pour nous apparaître comme extraordinaires. Une certaine contingence est une donnée de l'expérience tout comme une certaine uniformité ; nous n'avons donc aucune raison de rapporter l'une à des causes et à des forces entièrement différentes de celles dont dépend l'autre. Ainsi, pour que nous ayons l'idée du surnaturel, il ne suffit pas que nous soyons témoins d'événements inattendus ; il faut encore que ceux-ci soient conçus comme impossibles, c'est-à-dire comme inconciliables avec un ordre qui, à tort ou à raison, nous paraît nécessairement impliqué dans la nature des choses. Or, cette notion d'un ordre nécessaire, ce sont les sciences positives qui l'ont peu à peu construite, et, par suite, la notion contraire ne saurait leur être antérieure.

De plus, de quelque manière que les hommes se soient représenté les nouveautés et les contingences que révèle l'expérience, il n'y a rien dans ces représentations qui puisse servir à caractériser la religion. Car les conceptions religieuses ont, avant tout, pour objet d'exprimer et d'expliquer, non ce qu'il y a d'exceptionnel et d'anormal dans les choses, mais, au contraire, ce qu'elles ont de constant et de régulier. Très généralement, les dieux servent beaucoup moins à rendre compte des monstruosités, des bizarreries, des anomalies, que de la marche habituelle de l'univers, du mouvement des astres, du rythme des saisons, de la poussée annuelle de la végétation, de la perpétuité des espèces, etc. Il s'en faut donc que la notion du religieux coïncide avec celle de l'extraordinaire et de l'imprévu. — Jevons répond que cette conception des forces religieuses n'est pas primitive. On aurait commencé par les imaginer pour rendre compte des désordres et des accidents, et c'est seulement ensuite qu'on les aurait utilisées pour expliquer les uniformités de la nature[1]. Mais on ne voit pas ce qui aurait pu déterminer les hommes à leur attribuer successivement des fonctions aussi manifestement contraires. En outre, l'hypothèse d'après laquelle les être sacrés auraient été d'abord confinés dans un rôle négatif de perturbateurs est entièrement arbitraire. Nous verrons, en effet, que, dès les religions les plus simples que nous connaissions, ils ont eu pour tâche essentielle d'entretenir, d'une manière positive, le cours normal de la vie[2].

Ainsi, l'idée du mystère n'a rien d'originel. Elle n'est pas donnée à l'homme ; c'est l'homme qui l'a forgée de ses propres mains en même temps que l'idée contraire. C'est pourquoi elle ne tient quelque place que dans un petit nombre de religions avancées. On ne peut donc en faire la

1. JEVONS, p. 23.
2. V. plus bas, liv. III, chap. II.

caractéristique des phénomènes religieux sans exclure de la définition la majorité des faits à définir.

II

Une autre idée par laquelle on a souvent essayé de définir la religion est celle de divinité. « La religion, dit A. Réville, est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni[1]. » Il est vrai que, si l'on entend le mot de divinité dans un sens précis et étroit, la définition laisse en dehors d'elle une multitude de faits manifestement religieux. Les âmes des morts, les esprits de toute espèce et de tout rang dont l'imagination religieuse de tant de peuples divers a peuplé la nature, sont toujours l'objet de rites et parfois même d'un culte régulier ; et pourtant, ce ne sont pas des dieux au sens propre du mot. Mais pour que la définition les comprenne, il suffit de substituer au mot de dieu celui, plus compréhensif, d'être spirituel. C'est ce qu'a fait Tylor : « Le premier point essentiel quand il s'agit d'étudier systématiquement les religions des races inférieures, c'est, dit-il, de définir et de préciser ce qu'on entend par religion. Si l'on tient à faire entendre par ce mot la croyance à une divinité suprême..., un certain nombre de tribus se trouveront exclues du monde religieux. Mais cette définition trop étroite a le défaut d'identifier la religion avec quelques-uns de ses développements particuliers... Mieux vaut, ce semble, poser simplement comme définition minimum de la religion la croyance en des êtres spirituels[2] ». Par êtres spirituels, il faut entendre des sujets conscients, doués de pouvoirs supérieurs à ceux que possède le commun des

1. *Prolégomènes à l'histoire des religions*, p. 34.
2. *La civilisation primitive*, I, p. 491.

hommes ; cette qualification convient donc aux âmes des morts, aux génies, aux démons aussi bien qu'aux divinités proprement dites. — Il importe de noter tout de suite la conception particulière de la religion qui est impliquée dans cette définition. Le seul commerce que nous puissions entretenir avec des êtres de cette sorte se trouve déterminé par la nature qui leur est attribuée. Ce sont des êtres conscients ; nous ne pouvons donc agir sur eux que comme on agit sur des consciences en général, c'est-à-dire par des procédés psychologiques, en tâchant de les convaincre ou de les émouvoir soit à l'aide de paroles (invocations, prières), soit par des offrandes et des sacrifices. Et puisque la religion aurait pour objet de régler nos rapports avec ces êtres spéciaux, il ne pourrait y avoir religion que là où il y a prières, sacrifices, rites propitiatoires, etc. On aurait ainsi un critère très simple qui permettrait de distinguer ce qui est religieux de ce qui ne l'est pas. C'est à ce critère que se réfère systématiquement Frazer[1] et, avec lui, plusieurs ethnographes[2].

Mais si évidente que puisse paraître cette définition par suite d'habitudes d'esprit que nous devons à notre éducation religieuse, il y a nombre de faits auxquels elle n'est pas applicable et qui ressortissent pourtant au domaine de la religion.

En premier lieu, il existe de grandes religions d'où l'idée de dieux et d'esprits est absente, où, tout au moins, elle ne joue qu'un rôle secondaire et effacé. C'est le cas du bouddhisme. Le bouddhisme, dit Burnouf, « se place, en opposition au brahmanisme, comme une morale sans dieu et un athéisme sans Nature[3] ». « Il ne reconnaît

1. Dès la première édition du *Golden Bough,* I, p. 30-32.

2. Notamment Spencer et Gillen et même Preuss qui appelle magiques toutes les forces religieuses non individualisées.

3. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien,* 2e éd., p. 464. Le dernier mot du texte signifie que le bouddhisme n'admet pas même l'existence d'une Nature éternelle.

point de dieu dont l'homme dépende, dit M. Barth ; sa doctrine est absolument athée[1] », et M. Oldenberg, de son côté, l'appelle « une religion sans dieu[2] ». En effet, tout l'essentiel du bouddhisme tient dans quatre propositions que les fidèles appellent les quatre nobles vérités[3]. La première pose l'existence de la douleur comme liée au perpétuel écoulement des choses ; la seconde montre dans le désir la cause de la douleur ; la troisième fait de la suppression du désir le seul moyen de supprimer la douleur ; la quatrième énumère les trois étapes par lesquelles il faut passer pour parvenir à cette suppression : c'est la droiture, la méditation, enfin la sagesse, la pleine possession de la doctrine. Ces trois étapes traversées, on arrive au terme du chemin, à la délivrance, au salut par le Nirvâna.

Or, dans aucun de ces principes, il n'est question de divinité. Le bouddhiste ne se préoccupe pas de savoir d'où vient ce monde du devenir où il vit et où il souffre ; il le prend comme un fait[4] et tout son effort est de s'en évader. D'un autre côté, pour cette œuvre de salut, il ne peut compter que sur lui-même ; il « n'a aucun dieu à remercier, de même que, dans le combat, il n'en appelle aucun à son aide[5] ». Au lieu de prier, au sens usuel du mot, au lieu de se tourner vers un être supérieur et d'implorer son assistance, il se replie sur lui-même et il médite. Ce n'est pas à dire « qu'il nie de front l'existence d'êtres appelés Indra, Agni, Varuna[6] ; mais il estime qu'il ne leur doit rien

1. Barth, *The Religions of India*, p. 110.
2. Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 51 (trad. fr., Paris, F. Alcan, puis P.U.F.).
3. Oldenberg, *ibid.*, p. 214, 318. Cf. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 389 et suiv.
4. Oldenberg, p. 258 ; Barth, p. 110.
5. Oldenberg, p. 314.
6. Barth, p. 109. « J'ai la conviction intime, dit également Burnouf, que si Çâkya n'eût pas rencontré autour de lui un Panthéon tout peuplé des dieux dont j'ai donné les noms, il n'eût eu aucun besoin de l'inventer » (*Introd. à l'hist. du bouddhisme indien*, p. 119).

et qu'il n'a rien à faire avec eux », car leur pouvoir ne peut s'étendre que sur les biens de ce monde qui, pour lui, sont sans valeur. Il est donc athée en ce sens qu'il se désintéresse de la question de savoir s'il y a ou non des dieux. D'ailleurs, alors même qu'il y en aurait et de quelque puissance qu'ils fussent armés, le saint, le délivré, s'estime supérieur à eux ; car ce qui fait la dignité des êtres, ce n'est pas l'étendue de l'action qu'ils exercent sur les choses, c'est exclusivement le degré de leur avancement sur le chemin du salut[1].

Il est vrai que le Bouddha, au moins dans certaines des divisions de l'Église bouddhique, a fini par être considéré comme une sorte de dieu. Il a ses temples ; il est devenu l'objet d'un culte qui, d'ailleurs, est très simple, car il se réduit essentiellement à l'offrande de quelques fleurs et à l'adoration de reliques ou d'images consacrées. Ce n'est guère autre chose qu'un culte du souvenir. Mais d'abord, cette divinisation du Bouddha, à supposer que l'expression soit exacte, est particulière à ce qu'on a appelé le bouddhisme septentrional. « Les bouddhistes du Sud, dit Kern, et les moins avancés parmi les bouddhistes du Nord, on peut l'affirmer d'après les données aujourd'hui connues, parlent du fondateur de leur doctrine comme s'il était un homme[2] ». Sans doute, ils attribuent au Bouddha des pouvoirs extraordinaires, supérieurs à ceux que possède le commun des mortels ; mais c'était une croyance très ancienne dans l'Inde, et d'ailleurs très générale dans une multitude de religions diverses, qu'un grand saint est doué de vertus exceptionnelles[3] ; et cependant, un saint n'est pas un dieu, non plus qu'un prêtre ou qu'un magicien, en dépit

1. BURNOUF, *op. cit.*, p. 117.
2. KERN, *op. cit.*, I, p. 289.
3. « La croyance universellement admise dans l'Inde qu'une grande sainteté est nécessairement accompagnée de facultés surnaturelles, voilà le seul appui qu'il (Çâkya) devait trouver dans les esprits » (BURNOUF, p. 119).

des facultés surhumaines qui leur sont souvent attribuées. D'un autre côté, suivant les savants les plus autorisés, cette sorte de théisme et la mythologie complexe qui l'accompagne d'ordinaire ne seraient qu'une forme dérivée et déviée du bouddhisme. Bouddha n'aurait d'abord été considéré que comme « le plus sage des hommes[1] ». « La conception d'un Bouddha qui ne serait pas un homme parvenu au plus haut degré de sainteté est », dit Burnouf, « hors du cercle des idées qui constituent le fond même des Sûtras simples[2] » ; et, ajoute ailleurs le même auteur, « son humanité est restée un fait si incontestablement reconnu de tous que les légendaires, auxquels coûtaient si peu les miracles, n'ont pas même eu la pensée d'en faire un dieu après sa mort[3] ». Aussi est-il permis de se demander s'il est jamais parvenu à se dépouiller complètement de ce caractère humain et si l'on est en droit de l'assimiler complètement à un dieu[4] ; en tout cas, c'est à un dieu d'une nature très particulière et dont le rôle ne ressemble nullement à celui des autres personnalités divines. Car un dieu, c'est avant tout un être vivant avec lequel l'homme doit compter et sur lequel il peut compter ; or le Bouddha est mort, il est entré dans le Nirvâna, il ne peut plus rien sur la marche des événements humains[5].

Enfin, et quoi qu'on pense de la divinité du Bouddha, il reste que c'est une conception tout à fait extérieure à ce

1. Burnouf, p. 120.
2. Burnouf, p. 107.
3. Burnouf, p. 302.
4. C'est ce que Kern exprime en ces termes : « A certains égards, il est un homme ; à certains égards, il n'est pas un homme ; à certains égards, il n'est ni l'un ni l'autre » (*op. cit.*, I, p. 290).
5. « L'idée que le chef divin de la Communauté n'est pas absent du milieu des siens, mais qu'il demeure réellement parmi eux comme leur maître et leur roi, de telle sorte que le culte n'est autre chose que l'expression de la perpétuité de cette vie commune, cette idée est tout à fait étrangère aux bouddhistes. Leur maître à eux est dans le Nirvâna ; ses fidèles crieraient vers lui qu'il ne pourrait les entendre » (Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 368).

qu'il y a de vraiment essentiel dans le bouddhisme. Le bouddhisme, en effet, consiste avant tout dans la notion du salut et le salut suppose uniquement que l'on connaît la bonne doctrine et qu'on la pratique. Sans doute, elle n'aurait pu être connue si le Bouddha n'était venu la révéler ; mais une fois que cette révélation fut faite, l'œuvre du Bouddha était accomplie. A partir de ce moment, il cessa d'être un facteur nécessaire de la vie religieuse. La pratique des quatre vérités saintes serait possible, alors même que le souvenir de celui qui les a fait connaître se serait effacé des mémoires[1]. Il en est tout autrement du christianisme qui, sans l'idée toujours présente et le culte toujours pratiqué du Christ, est inconcevable ; car c'est par le Christ toujours vivant et chaque jour immolé que la communauté des fidèles continue à communiquer avec la source suprême de la vie spirituelle[2].

Tout ce qui précède s'applique également à une autre grande religion de l'Inde, au jaïnisme. D'ailleurs, les deux doctrines ont sensiblement la même conception du monde et de la vie. « Comme les bouddhistes, dit M. Barth, les jaïnistes sont athées. Ils n'admettent pas de créateur ; pour eux, le monde est éternel et ils nient explicitement qu'il puisse y avoir un être parfait de toute éternité. Le Jina est devenu parfait, mais il ne l'était pas de tout temps ». Tout comme les bouddhistes du Nord, les jaïnistes, ou du moins certains d'entre eux, sont néanmoins revenus à une sorte de déisme ; dans les inscriptions du Dekhan il est parlé d'un *Jinapati*, sorte de Jina suprême, qui est appelé le premier créateur ; mais un tel langage, dit le même auteur, « est en contradiction avec les déclarations

1. « La doctrine bouddhique, dans tous ses traits essentiels, pourrait exister, telle qu'elle existe en réalité, et la notion du Bouddha lui rester totalement étrangère » (OLDENBERG, p. 322). — Et ce qui est dit du Bouddha historique s'applique également à tous les Bouddhas mythologiques.

2. Voir dans le même sens Max MÜLLER, *Natural Religion*, p. 103 et suiv. et 190.

les plus explicites de leurs écrivains les plus autorisés[1] ».

Si, d'ailleurs, cette indifférence pour le divin est à ce point développée dans le bouddhisme et le jaïnisme, c'est qu'elle était déjà en germe dans le brahmanisme d'où l'une et l'autre religion sont dérivées. Au moins sous certaines de ses formes, la spéculation brahmanique aboutissait à « une explication franchement matérialiste et athée de l'univers[2] ». Avec le temps, les multiples divinités que les peuples de l'Inde avaient tout d'abord appris à adorer étaient venues comme se fondre en une sorte de principe un, impersonnel et abstrait, essence de tout ce qui existe. Cette réalité suprême, qui n'a plus rien d'une personnalité divine, l'homme la contient en lui, ou plutôt il ne fait qu'un avec elle puisqu'il n'existe rien en dehors d'elle. Pour la trouver et s'unir à elle, il n'a donc pas à chercher hors de lui-même quelque appui extérieur ; il suffit qu'il se concentre sur soi et qu'il médite. « Quand, dit Oldenberg, le bouddhisme s'engage dans cette grande entreprise d'imaginer un monde de salut où l'homme se sauve lui-même, et de créer une religion sans dieu, la spéculation brahmanique a déjà préparé le terrain pour cette tentative. La notion de divinité a reculé pas à pas ; les figures des anciens dieux s'effacent pâlissantes ; le Brahma trône dans son éternelle quiétude, très haut au-dessus du monde terrestre, et il ne reste plus qu'une seule personne à prendre une part active à la grande œuvre de la délivrance : c'est l'homme[3] ». Voilà donc une portion considérable de l'évolution religieuse qui a consisté, en somme, dans un recul progressif de l'idée d'être spirituel et de divinité. Voilà de grandes religions où les invocations, les propitiations, les sacrifices, les prières proprement dites sont bien loin de tenir une place prépondérante et qui, par conséquent, ne présentent pas le signe

1. *Op. cit.*, p. 146.
2. Barth, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.
3. *Le Bouddha*, p. 51.

distinctif auquel on prétend reconnaître les manifestations proprement religieuses.

Mais même à l'intérieur des religions déistes, on trouve un grand nombre de rites qui sont complètement indépendants de toute idée de dieux ou d'être spirituels. Il y a d'abord une multitude d'interdits. La Bible, par exemple, ordonne à la femme de vivre isolée chaque mois pendant une période déterminée[1] ; elle l'oblige à un isolement analogue pendant l'accouchement[2] ; elle défend d'atteler ensemble l'âne et le cheval, de porter un vêtement où le chanvre serait mêlé au lin[3], sans qu'il soit possible de voir quel rôle la croyance en Iahveh peut avoir joué dans ces interdictions ; car il est absent de toutes les relations qui sont ainsi prohibées et ne saurait être intéressé par elles. On en peut dire autant de la plupart des interdictions alimentaires. Et ces prohibitions ne sont pas particulières aux Hébreux ; mais, sous des formes diverses, on les retrouve, avec le même caractère, dans d'innombrables religions.

Il est vrai que ces rites sont purement négatifs ; mais ils ne laissent pas d'être religieux. De plus, il en est d'autres qui réclament du fidèle des prestations actives et positives et qui, pourtant, sont de même nature. Ils agissent par eux-mêmes, sans que leur efficacité dépende d'aucun pouvoir divin ; ils suscitent mécaniquement les effets qui sont leur raison d'être. Ils ne consistent ni en prières, ni en offrandes adressées à un être à la bonne volonté duquel le résultat attendu est subordonné ; mais ce résultat est obtenu par le jeu automatique de l'opération rituelle. Tel est le cas notamment du sacrifice dans la religion védique. « Le sacrifice, dit M. Bergaigne, exerce une influence directe sur les phénomènes célestes[4] » ; il est tout-puissant par lui-même

1. I, Sam., 21, 6.
2. Lév., XII.
3. Deutér., XXII, 10 et 11.
4. *La religion védique*, I, p. 122.

et sans aucune influence divine. C'est lui, par exemple, qui brisa les portes de la caverne où étaient enfermées les aurores et qui fit jaillir la lumière du jour[1]. De même, ce sont des hymnes appropriées qui, par une action directe, ont fait couler sur la terre les eaux du ciel, et *cela malgré les dieux*[2]. La pratique de certaines austérités a la même efficacité. Il y a plus : « le sacrifice est si bien le principe par excellence qu'on lui rapporte, non seulement l'origine des hommes, mais encore celle des dieux. Une telle conception peut à bon droit paraître étrange. Elle s'explique cependant comme une des dernières conséquences de l'idée de la toute-puissance du sacrifice[3] ». Aussi, dans toute la première partie du travail de M. Bergaigne, n'est-il question que de sacrifices où les divinités ne jouent aucun rôle.

Le fait n'est pas spécial à la religion védique ; il est, au contraire, d'une très grande généralité. Dans tout culte, il y a des pratiques qui agissent par elle-mêmes, par une vertu qui leur est propre et sans qu'aucun dieu s'intercale entre l'individu qui exécute le rite et le but poursuivi. Quand, à la fête dite des Tabernacles, le Juif remuait l'air en agitant des branches de saule suivant un certain rythme, c'était pour provoquer le vent à se lever et la pluie à tomber ; et l'on croyait que le phénomène désiré résultait automatiquement du rite, pourvu que celui-ci ait été correctement accompli[4]. C'est là, d'ailleurs, ce qui explique l'importance primordiale attachée par presque tous les cultes à la partie matérielle des cérémonies. Ce

1. *La religion védique*, p. 133.
2. « Aucun texte, dit M. Bergaigne, ne témoigne mieux de la conscience d'une action magique de l'homme sur les eaux du ciel que le vers X, 32, 7, où cette croyance est exprimée en termes généraux, applicables à l'homme actuel, aussi bien qu'à ses ancêtres réels ou mythologiques : « L'ignorant a interrogé le savant ; instruit par le savant il agit « et voici le profit de l'instruction : il obtient l'écoulement des ra- « pides » (p. 137).
3. *Ibid.* (p. 139).
4. On trouvera d'autres exemples dans HUBERT, art. « Magia », in *Dictionnaire des Antiquités*, VI, p. 1509.

formalisme religieux, forme première, très vraisemblablement, du formalisme juridique, vient de ce que la formule à prononcer, les mouvements à exécuter, ayant en eux-mêmes la source de leur efficacité, la perdraient s'ils n'étaient pas exactement conformes au type consacré par le succès.

Ainsi il y a des rites sans dieux, et même il y a des rites d'où dérivent des dieux. Toutes les vertus religieuses n'émanent pas de personnalités divines et il y a des relations culturelles qui ont un autre objet que d'unir l'homme à une divinité. La religion déborde donc l'idée de dieux ou d'esprits, et par conséquent, ne peut se définir exclusivement en fonction de cette dernière.

III

Ces définitions écartées, mettons-nous nous-même en face du problème.

Remarquons tout d'abord que, dans toutes ces formules, c'est la nature de la religion dans son ensemble que l'on essaie d'exprimer directement. On procède comme si la religion formait une sorte d'entité indivisible, alors qu'elle est un tout formé de parties ; c'est un système plus ou moins complexe de mythes, de dogmes, de rites, de cérémonies. Or un tout ne peut être défini que par rapport aux parties qui le forment. Il est donc plus méthodique de chercher à caractériser les phénomènes élémentaires dont toute religion résulte, avant le système produit par leur union. Cette méthode s'impose d'autant plus qu'il existe des phénomènes religieux qui ne ressortissent à aucune religion déterminée. Tels sont ceux qui constituent la matière du folklore. Ce sont, en général, des débris de religions disparues, des survivances inorganisées ; mais il en est aussi qui se sont formés spontanément sous l'influence de causes locales Dans nos pays européens. le

christianisme s'est efforcé de les absorber et de se les assimiler ; il leur a imprimé une couleur chrétienne. Néanmoins, il en est beaucoup qui ont persisté jusqu'à une date récente ou qui persistent encore avec une relative autonomie : fêtes de l'arbre de mai, du solstice d'été, du carnaval, croyances diverses relatives à des génies, à des démons locaux, etc. Si le caractère religieux de ces faits va en s'effaçant, leur importance religieuse est pourtant telle qu'ils ont permis à Mannhardt et à son école de renouveler la science des religions. Une définition qui n'en tiendrait pas compte ne comprendrait donc pas tout ce qui est religieux.

Les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations ; les secondes sont des modes d'action déterminés. Entre ces deux classes de faits, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement.

Les rites ne peuvent être définis et distingués des autres pratiques humaines, notamment des pratiques morales, que par la nature spéciale de leur objet. Une règle morale, en effet, nous prescrit, tout comme un rite, des manières d'agir, mais qui s'adressent à des objets d'un genre différent. C'est donc l'objet du rite qu'il faudrait caractériser pour pouvoir caractériser le rite lui-même. Or, c'est dans la croyance que la nature spéciale de cet objet est exprimée. On ne peut donc définir le rite qu'après avoir défini la croyance.

Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout

ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse ; les croyances, les mythes, les gnogmes, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués, leur histoire, leurs rapports les unes avec les autres et avec les choses profanes. Mais, par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle des dieux ou des esprits ; un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison en un mot une chose quelconque peut être sacrée. Un rite peut avoir ce caractère ; il n'existe même pas de rite qui ne l'ait à quelque degré. Il y a des mots, des paroles, des formules qui ne peuvent être prononcés que par la bouche de personnages consacrés ; il y a des gestes, des mouvements qui ne peuvent être exécutés par tout le monde. Si le sacrifice védique a eu une telle efficacité, si même, d'après la mythologie, il a été générateur de dieux loin de n'être qu'un moyen de gagner leur faveur, c'est qu'il possédait une vertu comparable à celle des êtres les plus sacrés. Le cercle des objets sacrés ne peut donc être déterminé une fois pour toutes ; l'étendue en est infiniment variable selon les religions. Voilà comment le bouddhisme est une religion : c'est que, à défaut de dieux, il admet l'existence de choses sacrées, à savoir des quatre vérités saintes et des pratiques qui en dérivent[1].

Mais nous nous sommes borné jusqu'ici à énumérer, à titre d'exemples, un certain nombre de choses sacrées : il nous faut maintenant indiquer par quels caractères généraux elles se distinguent des choses profanes.

On pourrait être tenté tout d'abord de les définir par la place qui leur est généralement assignée dans la hiérarchie des êtres. Elles sont volontiers considérées comme supérieures en dignité et en pouvoir aux choses profanes et

1. Sans parler du sage, du saint qui pratiquent ces vérités et qui sont sacrés pour cette raison.

particulièrement à l'homme, quand celui-ci n'est qu'un homme et n'a, par lui-même, rien de sacré. On se le représente, en effet, comme occupant, par rapport à elles, une situation inférieure et dépendante ; et cette représentation n'est certainement pas sans vérité. Seulement, il n'y a rien là qui soit vraiment caractéristique du sacré. Il ne suffit pas qu'une chose soit subordonnée à une autre pour que la seconde soit sacrée par rapport à la première. Les esclaves dépendent de leurs maîtres, les sujets de leur roi, les soldats de leurs chefs, les classes inférieures des classes dirigeantes, l'avare de son or, l'ambitieux du pouvoir et des mains qui le détiennent ; or, si l'on dit parfois d'un homme qu'il a la religion des êtres ou des choses auxquels il reconnaît ainsi une valeur éminente et une sorte de supériorité par rapport à lui, il est clair que, dans tous ces cas, le mot est pris dans un sens métaphorique et qu'il n'y a rien dans ces relations qui soit proprement religieux[1].

D'autre part, il ne faut pas perdre de vue qu'il y a des choses sacrées de tout degré et qu'il en est vis-à-vis desquelles l'homme se sent relativement à l'aise. Une amulette a un caractère sacré, et pourtant le respect qu'elle inspire n'a rien d'exceptionnel. Même en face de ses dieux, l'homme n'est pas toujours dans un état si marqué d'infériorité ; car il arrive très souvent qu'il exerce sur eux une véritable contrainte physique pour obtenir d'eux ce qu'il désire. On bat le fétiche dont on n'est pas content, sauf à se réconcilier avec lui s'il finit par se montrer plus docile aux vœux de son adorateur[2]. Pour avoir de la pluie, on jette des pierres dans la source ou dans le lac sacré où est censé résider le dieu de la pluie ; on croit, par ce moyen, l'obliger à sortir et à se montrer[3]. D'ailleurs, s'il est vrai

1. Ce n'est pas à dire que ces relations ne puissent pas prendre un caractère religieux. Mais elles ne l'ont pas nécessairement.
2. SCHULTZE, *Fetichismus*, p. 129.
3. On trouvera des exemples de ces usages dans FRAZER, *Golden Bough* 2e éd., I, p. 81 et suiv.

que l'homme dépend de ses dieux, la dépendance est réciproque. Les dieux, eux aussi, ont besoin de l'homme ; sans les offrandes et les sacrifices, ils mourraient. Nous aurons même l'occasion de montrer que cette dépendance des dieux vis-à-vis de leurs fidèles se maintient jusque dans les religions les plus idéalistes.

Mais, si une distinction purement hiérarchique est un critère à la fois trop général et trop imprécis, il ne reste plus pour définir le sacré par rapport au profane que leur hétérogénéité. Seulement, ce qui fait que cette hétérogénéité suffit à caractériser cette classification des choses et à la distinguer de toute autre, c'est qu'elle est très particulière : *elle est absolue.* Il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposées l'une à l'autre. L'opposition traditionnelle entre le bien et le mal n'est rien à côté de celle-là : car le bien et le mal sont deux espèces contraires d'un même genre, à savoir le moral, comme la santé et la maladie ne sont que deux aspects différents d'un même ordre de faits, la vie, tandis que le sacré et le profane ont toujours et partout été conçus par l'esprit humain comme des genres séparés, comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun. Les énergies qui jouent dans l'un ne sont pas simplement celles qui se rencontrent dans l'autre, avec quelques degrés en plus ; elles sont d'une autre nature. Suivant les religions, cette opposition a été conçue de manières différentes. Ici, pour séparer ces deux sortes de choses, il a paru suffisant de les localiser en des régions distinctes de l'univers physique ; là, les unes sont rejetées dans un milieu idéal et transcendant, tandis que le monde matériel est abandonné aux autres en toute propriété. Mais, si les formes du contraste sont variables[1], le fait même du contraste est universel.

1. La conception d'après laquelle le profane s'oppose au sacré comme

Ce n'est pas à dire cependant qu'un être ne puisse jamais passer d'un de ces mondes dans l'autre : mais la manière dont ce passage se produit, quand il y a lieu, met en évidence la dualité essentielle des deux règnes. Il implique, en effet, une véritable métamorphose. C'est ce que démontrent notamment les rites de l'initiation, tels qu'ils sont pratiqués par une multitude de peuples. L'initiation est une longue série de cérémonies qui ont pour objet d'introduire le jeune homme à la vie religieuse : il sort, pour la première fois, du monde purement profane où s'est écoulée sa première enfance pour entrer dans le cercle des choses sacrées. Or, ce changement d'état est conçu, non comme le simple et régulier développement de germes préexistants, mais comme une transformation *totius substantiae*. On dit qu'à ce moment le jeune homme meurt, que la personne déterminée qu'il était cesse d'exister et qu'une autre, instantanément, se substitue à la précédente. Il renaît sous une forme nouvelle. Des cérémonies appropriées sont censées réaliser cette mort et cette renaissance qui ne sont pas entendues dans un sens simplement symbolique, mais qui sont prises à la lettre[1]. N'est-ce pas la preuve qu'entre l'être profane qu'il était et l'être religieux qu'il devient il y a solution de continuité ?

Cette hétérogénéité est même telle qu'elle dégénère souvent en un véritable antagonisme. Les deux mondes ne sont pas seulement conçus comme séparés, mais comme hostiles et jalousement rivaux l'un de l'autre. Puisqu'on

l'irrationnel au rationnel, l'intelligible au mystérieux n'est qu'une des formes sous lesquelles s'exprime cette opposition. Une fois la science constituée, elle a pris un caractère profane, surtout au regard des religions chrétiennes ; il a paru, par suite, qu'elle ne pouvait s'appliquer aux choses sacrées.

1. V. FRAZER, On some Ceremonies of the Central Australian Tribes, in *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, p. 313 et suiv. La conception est, d'ailleurs, d'une extrême généralité. Dans l'Inde, la simple participation à l'acte sacrificiel a les mêmes effets ; le sacrifiant, par cela seul qu'il entre dans le cercle des choses sacrées, change de personnalité (v. HUBERT et MAUSS, Essai sur le sacrifice, in *Année sociol.*, II, p. 101).

ne peut appartenir pleinement à l'un qu'à condition d'être entièrement sorti de l'autre, l'homme est exhorté à se retirer totalement du profane, pour mener une vie exclusivement religieuse. De là, le monachisme qui, à côté et en dehors du milieu naturel où le commun des hommes vit de la vie du siècle, en organise artificiellement un autre, fermé au premier, et qui tend presque à en être le contre-pied. De là, l'ascétisme mystique dont l'objet est d'extirper de l'homme tout ce qui peut y rester d'attachement au monde profane. De là, enfin, toutes les formes du suicide religieux, couronnement logique de cet ascétisme ; car la seule manière d'échapper totalement à la vie profane est, en définitive, de s'évader totalement de la vie.

L'opposition de ces deux genres vient, d'ailleurs, se traduire au dehors par un signe visible qui permet de reconnaître aisément cette classification très spéciale, partout où elle existe. Parce que la notion du sacré est, dans la pensée des hommes, toujours et partout séparée de la notion du profane, parce que nous concevons entre elles une sorte de vide logique, l'esprit répugne invinciblement à ce que les choses correspondantes soient confondues ou simplement mises en contact ; car une telle promiscuité ou même une contiguïté trop directe contredisent trop violemment l'état de dissociation où se trouvent ces idées dans les consciences. La chose sacrée, c'est, par excellence, celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher. Sans doute, cette interdiction ne saurait aller jusqu'à rendre impossible toute communication entre les deux mondes ; car, si le profane ne pouvait aucunement entrer en relations avec le sacré, celui-ci ne servirait à rien. Mais, outre que cette mise en rapport est toujours, par elle-même, une opération délicate qui réclame des précautions et une initiation plus ou moins compliquée[1], elle n'est même pas possible sans que le profane

1. V. plus haut ce que nous disons de l'initiation, p. 54.

perde ses caractères spécifiques, sans qu'il devienne lui-même sacré en quelque mesure et à quelque degré. Les deux genres ne peuvent se rapprocher et garder en même temps leur nature propre.

Nous avons, cette fois, un premier critère des croyances religieuses. Sans doute, à l'intérieur de ces deux genres fondamentaux, il y a des espèces secondaires qui, elles aussi, sont plus ou moins incompatibles les unes avec les autres[1]. Mais ce qui est caractéristique du phénomène religieux, c'est qu'il suppose toujours une division bipartite de l'univers connu et connaissable en deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui s'excluent radicalement. Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées.

Quand un certain nombre de choses sacrées soutiennent les unes avec les autres des rapports de coordination et de subordination, de manière à former un système d'une certaine unité, mais qui ne rentre lui-même dans aucun autre système du même genre, l'ensemble des croyances et des rites correspondants constitue une religion. On voit par cette définition qu'une religion ne tient pas nécessairement dans une seule et même idée, ne se ramène pas à un principe unique qui, tout en se diversifiant suivant les circonstances auxquelles il s'applique, serait, dans son fond, partout identique à lui-même : c'est un tout formé de parties distinctes et relativement individualisées. Chaque

1. Nous montrerons nous-même plus loin comment, par exemple, certaines espèces de choses sacrées entre lesquelles il y a incompatibilité s'excluent comme le sacré exclut le profane (liv. II, chap. Ier, § II).

groupe homogène de choses sacrées ou même chaque chose sacrée de quelque importance constitue un centre d'organisation autour duquel gravite un groupe de croyances et de rites, un culte particulier ; et il n'est pas de religion si unitaire qu'elle puisse être, qui ne reconnaisse une pluralité de choses sacrées. Même le christianisme, au moins sous sa forme catholique, admet, outre la personnalité divine, d'ailleurs triple en même temps qu'une, la Vierge, les anges, les saints, les âmes des morts, etc. Aussi une religion ne se réduit-elle généralement pas à un culte unique, mais consiste en un système de cultes doués d'une certaine autonomie. Cette autonomie est, d'ailleurs, variable. Parfois, ils sont hiérarchisés et subordonnés à quelque culte prédominant dans lequel ils finissent même par s'absorber ; mais il arrive aussi qu'ils sont simplement juxtaposés et confédérés. La religion que nous allons étudier nous fournira justement un exemple de cette dernière organisation.

En même temps, on s'explique qu'il puisse exister des groupes de phénomènes religieux qui n'appartiennent à aucune religion constituée : c'est qu'ils ne sont pas ou ne sont plus intégrés dans un système religieux. Qu'un des cultes dont il vient d'être question parvienne à se maintenir pour des raisons spéciales alors que l'ensemble dont il faisait partie a disparu, et il ne survivra qu'à l'état désintégré. C'est ce qui est arrivé à tant de cultes agraires qui se sont survécu à eux-mêmes dans le folklore. Dans certains cas, ce n'est même pas un culte, mais une simple cérémonie, un rite particulier qui persiste sous cette forme[1].

Bien que cette définition ne soit que préliminaire, elle permet déjà d'entrevoir en quels termes doit se poser le problème qui domine nécessairement la science des religions. Quand on croit que les êtres sacrés ne se distinguent des autres que par l'intensité plus grande des pouvoirs qui

1. C'est le cas de certains rites nuptiaux ou funéraires, par exemple.

leur sont attribués, la question de savoir comment les hommes ont pu en avoir l'idée est assez simple : il suffit de rechercher quelles sont les forces qui, par leur exceptionnelle énergie, ont pu frapper assez vivement l'esprit humain pour inspirer des sentiments religieux. Mais si, comme nous avons essayé de l'établir, les choses sacrées diffèrent en nature des choses profanes, si elles sont d'une autre essence, le problème est autrement complexe. Car il faut se demander alors ce qui a pu déterminer l'homme à voir dans le monde deux mondes hétérogènes et incomparables, alors que rien dans l'expérience sensible ne semblait devoir lui suggérer l'idée d'une dualité aussi radicale.

IV

Cependant, cette définition n'est pas encore complète car elle convient également à deux ordres de faits qui, tout en étant parents l'un de l'autre, demandent pourtant à être distingués : c'est la magie et la religion.

La magie, elle aussi, est faite de croyances et de rites. Elle a, comme la religion, ses mythes et ses dogmes ; ils sont seulement plus rudimentaires, sans doute parce que, poursuivant des fins techniques et utilitaires, elle ne perd pas son temps en pures spéculations. Elle a également ses cérémonies, ses sacrifices, ses lustrations, ses prières, ses chants et ses danses. Les êtres qu'invoque le magicien, les forces qu'il met en œuvre ne sont pas seulement de même nature que les forces et les êtres auxquels s'adresse la religion ; très souvent, ce sont identiquement les mêmes. Ainsi, dès les sociétés les plus inférieures, les âmes des morts sont choses essentiellement sacrées et elles sont l'objet de rites religieux. Mais en même temps, elles ont joué dans la magie un rôle considérable. Aussi bien en Australie[1]

1. V. SPENCER et GILLEN, *Native Tribes of Central Australia*, p. 534 et

qu'en Mélanésie[1], aussi bien en Grèce que chez les peuples chrétiens[2], les âmes des morts, leurs ossements, leurs cheveux comptent parmi les intermédiaires dont se sert le plus souvent le magicien. Les démons sont également un instrument usuel de l'action magique. Or, les démons sont, eux aussi, des êtres entourés d'interdits ; eux aussi sont séparés, vivent dans un monde à part et même il est souvent difficile de les distinguer des dieux proprement dits[3]. D'ailleurs, même dans le christianisme, le diable n'est-il pas un dieu déchu et, en dehors même de ses origines, n'a-t-il pas un caractère religieux par cela seul que l'enfer auquel il est préposé est un rouage indispensable de la religion chrétienne ? Il y a même les divinités régulières et officielles qui sont invoquées par le magicien. Tantôt, ce sont les dieux d'un peuple étranger ; par exemple, les magiciens grecs faisaient intervenir des dieux égyptiens, assyriens ou juifs. Tantôt, ce sont même des dieux nationaux : Hécate et Diane étaient l'objet d'un culte magique ; la Vierge, le Christ, les Saints ont été utilisés de la même manière par les magiciens chrétiens[4].

Faudra-t-il donc dire que la magie ne peut être distinguée avec rigueur de la religion ; que la magie est pleine de religion, comme la religion de magie et qu'il est, par suite, impossible de les séparer et de définir l'une sans l'autre ? Mais ce qui rend cette thèse difficilement soutenable, c'est la répugnance marquée de la religion pour la magie et, en retour, l'hostilité de la seconde pour la première. La magie met une sorte de plaisir professionnel à

suiv., *Northern Tribes of Central Australia*, p. 463 ; HOWITT, *Native Tribes of S. E. Australia*, p. 359-361.

1. V. CODRINGTON, *The Melanesians*, chap. XII.
2. V. HUBERT, art. « Magia », in *Dictionnaire des Antiquités*.
3. Par exemple, en Mélanésie, le *tindalo* est un esprit tantôt religieux et tantôt magique (CODRINGTON, p. 125 et suiv., 194 et suiv.).
4. V. HUBERT et MAUSS, Théorie générale de la magie, in *Année sociologique*, t. VII, p. 83-84.

profaner les choses saintes[1] ; dans ses rites, elle prend le contre-pied des cérémonies religieuses[2]. De son côté, la religion, si elle n'a pas toujours condamné et prohibé les rites magiques, les voit, en général, avec défaveur. Comme le font remarquer MM. Hubert et Mauss, il y a, dans les procédés du magicien, quelque chose de foncièrement anti-religieux[3]. Quelques rapports qu'il puisse y avoir entre ces deux sortes d'institutions, il est donc difficile qu'elles ne s'opposent pas par quelque endroit ; et il est d'autant plus nécessaire de trouver par où elles se distinguent que nous entendons limiter notre recherche à la religion et nous arrêter au point où commence la magie.

Voici comment on peut tracer une ligne de démarcation entre ces deux domaines.

Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune. Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Église. Or, nous ne rencontrons pas, dans l'histoire, de religion sans Église. Tantôt l'Église est étroitement nationale, tantôt elle s'étend par-delà les frontières ; tantôt elle comprend un peuple tout entier (Rome, Athènes, le peuple hébreu), tantôt elle n'en comprend qu'une fraction (les sociétés chrétiennes depuis l'avènement du protestan-

1. Par exemple, on profane l'hostie dans la messe noire.
2. On tourne le dos à l'autel ou on tourne autour de l'autel en commençant par la gauche au lieu de commencer par la droite.
3. *Loc. cit.*, p. 19.

tisme) ; tantôt elle est dirigée par un corps de prêtres, tantôt elle est à peu près complètement dénuée de tout organe directeur attitré[1]. Mais partout où nous observons une vie religieuse, elle a pour substrat un groupe défini. Même les cultes dits privés, comme le culte domestique ou le culte corporatif, satisfont à cette condition ; car ils sont toujours célébrés par une collectivité, la famille ou la corporation. Et d'ailleurs, de même que ces religions particulières ne sont, le plus souvent, que des formes spéciales d'une religion plus générale qui embrasse la totalité de la vie[2], ces Églises restreintes ne sont, en réalité, que des chapelles dans une Église plus vaste et qui, en raison même de cette étendue, mérite davantage d'être appelée de ce nom[3].

Il en est tout autrement de la magie. Sans doute, les croyances magiques ne sont jamais sans quelque généralité ; elles sont le plus souvent diffuses dans de larges couches de population et il y a même bien des peuples où elles ne comptent pas moins de pratiquants que la religion proprement dite. Mais elles n'ont pas pour effet de lier les uns aux autres les hommes qui y adhèrent et de les unir en un même groupe, vivant d'une même vie. *Il n'existe pas d'Église magique.* Entre le magicien et les individus qui le consultent, comme entre ces individus eux-mêmes, il n'y a pas de liens durables qui en fassent les membres d'un même corps moral, comparable à celui que forment les

1. Sans doute, il est rare que chaque cérémonie n'ait pas son directeur au moment où elle est célébrée ; même dans les sociétés les plus grossièrement organisées, il y a généralement des hommes que l'importance de leur rôle social désigne pour exercer une influence directrice sur la vie religieuse (par exemple, les chefs des groupes locaux dans certaines sociétés australiennes). Mais cette attribution de fonctions est encore très flottante.

2. A Athènes, les dieux auxquels s'adresse le culte domestique ne sont que des formes spécialisées des dieux de la cité (Ζεύς κτήσιος, Ζεύς ἑρκεῖς). De même, au Moyen Age, les patrons des confréries sont des saints du calendrier.

3. Car le nom d'Église ne s'applique d'ordinaire qu'à un groupe dont les croyances communes se rapportent à un cercle de choses moins spéciales.

fidèles d'un même dieu, les observateurs d'un même culte. Le magicien a une clientèle, non une Église, et ses clients peuvent très bien n'avoir entre eux aucuns rapports, au point de s'ignorer les uns les autres ; même les relations qu'ils ont avec lui sont généralement accidentelles et passagères ; elles sont tout à fait semblables à celles d'un malade avec son médecin. Le caractère officiel et public dont il est parfois investi ne change rien à cette situation ; le fait qu'il fonctionne au grand jour ne l'unit pas d'une manière plus régulière et plus durable à ceux qui recourent à ses services.

Il est vrai que, dans certains cas, les magiciens forment entre eux des sociétés : il arrive qu'ils se réunissent plus ou moins périodiquement pour célébrer en commun certains rites ; on sait quelle place tiennent les assemblées de sorcières dans le folklore européen. Mais tout d'abord, on remarquera que ces associations ne sont nullement indispensables au fonctionnement de la magie ; elles sont même rares et assez exceptionnelles. Le magicien n'a nullement besoin, pour pratiquer son art, de s'unir à ses confrères. C'est plutôt un isolé ; en général, loin de chercher la société, il la fuit. « Même à l'égard de ses collègues, il garde toujours son quant à soi[1] ». Au contraire, la religion est inséparable de l'idée d'Église. Sous ce premier rapport, il y a déjà entre la magie et la religion une différence essentielle. De plus et surtout, ces sortes de sociétés magiques, quand elles se forment, ne comprennent jamais, il s'en faut, tous les adhérents de la magie, mais les seuls magiciens ; les laïcs, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire ceux au profit de qui les rites sont célébrés, ceux, en définitive, qui représentent les fidèles des cultes réguliers, en sont exclus. Or le magicien est à la magie ce que le prêtre est à la religion, et un collège de prêtres n'est pas une Église, non plus qu'une congrégation religieuse qui

1. HUBERT et MAUSS, *Loc. cit.*, p. 18.

vouerait à quelque saint, dans l'ombre du cloître, un culte particulier. Une Église, ce n'est pas simplement une confrérie sacerdotale ; c'est la communauté morale formée par tous les croyants d'une même foi, les fidèles comme les prêtres. Toute communauté de ce genre fait normalement défaut à la magie[1].

Mais si l'on fait entrer la notion d'Église dans la définition de la religion, n'en exclut-on pas du même coup les religions individuelles que l'individu institue pour lui-même et célèbre pour lui seul ? Or il n'est guère de société où il ne s'en rencontre. Chaque Ojibway, comme on le verra plus loin, a son *manitou* personnel qu'il se choisit lui-même et auquel il rend des devoirs religieux particuliers ; le Mélanésien des îles Banks a son *tamaniu*[2] ; le Romain a son *genius*[3] ; le chrétien a son saint patron et son ange gardien, etc. Tous ces cultes semblent, par définition, indépendants de toute idée de groupe. Et non seulement ces religions individuelles sont très fréquentes dans l'histoire, mais certains se demandent aujourd'hui si elles ne sont pas appelées à devenir la forme éminente de la vie religieuse et si un jour ne viendra pas où il n'y aura plus d'autre culte que celui que chacun se fera librement dans son for intérieur[4].

Mais si, laissant provisoirement de côté ces spéculations sur l'avenir, nous nous bornons à considérer les religions telles qu'elles sont dans le présent et telles qu'elles ont été dans le passé, il apparaît avec évidence que ces cultes indi-

1. Robertson SMITH avait déjà montré que la magie s'oppose à la religion comme l'individuel au social (*The Religion of the Semites*, 2e éd., p. 264-265). D'ailleurs, en distinguant ainsi la magie de la religion, nous n'entendons pas établir entre elles une solution de continuité. Les frontières entre les deux domaines sont souvent indécises.

2. CODRINGTON, in *Trans. a. Proc. Roy. Soc. of Victoria*, XVI, p. 136.

3. NEGRIOLI, *Dei Genii preso i Romani*.

4. C'est la conclusion à laquelle arrive SPENCER dans ses *Ecclesiastical Institutions* (chap. XVI). C'est aussi celle de M. SABATIER, dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, et de toute l'école à laquelle il appartient.

viduels constituent, non des systèmes religieux distincts et autonomes, mais de simples aspects de la religion commune à toute l'Église dont les individus font partie. Le saint patron du chrétien est choisi sur la liste officielle des saints reconnus par l'Église catholique, et ce sont également des règles canoniques qui prescrivent comment chaque fidèle doit s'acquitter de ce culte particulier. De même, l'idée que chaque homme a nécessairement un génie protecteur est, sous des formes différentes, à la base d'un grand nombre de religions américaines, comme de la religion romaine (pour ne citer que ces deux exemples) ; car elle est, ainsi qu'on le verra plus loin, étroitement solidaire de l'idée d'âme et l'idée d'âme n'est pas de celles qui peuvent être entièrement abandonnées à l'arbitraire des particuliers. En un mot, c'est l'Église dont il est membre qui enseigne à l'individu ce que sont ces dieux personnels, quel est leur rôle, comment il doit entrer en rapports avec eux, comment il doit les honorer. Quand on analyse méthodiquement les doctrines de cette Église, quelle qu'elle soit, un moment arrive où l'on rencontre sur sa route celles qui concernent ces cultes spéciaux. Il n'y a donc pas là deux religions de types différents et tournées en des sens opposés ; mais ce sont, de part et d'autre, les mêmes idées et les mêmes principes, appliqués ici, aux circonstances qui intéressent la collectivité dans son ensemble, là, à la vie de l'individu. La solidarité est même tellement étroite que, chez certains peuples[1], les cérémonies au cours desquelles le fidèle entre pour la première fois en communication avec son génie protecteur sont mêlées à des rites dont le caractère public est incontestable, à savoir aux rites d'initiation[2].

1. Chez de nombreux peuples indiens de l'Amérique du Nord notamment.

2. Cette constatation de fait ne tranche pas, d'ailleurs, la question de savoir si la religion extérieure et publique n'est que le développement d'une religion intérieure et personnelle qui serait le fait primitif, ou

Restent les aspirations contemporaines vers une religion qui consisterait tout entière en états intérieurs et subjectifs et qui serait librement construite par chacun de nous. Mais si réelles qu'elles soient, elles ne sauraient affecter notre définition ; car celle-ci ne peut s'appliquer qu'à des faits acquis et réalisés, non à d'incertaines virtualités. On peut définir les religions telles qu'elles sont ou telles qu'elles ont été, non telles qu'elles tendent plus ou moins vaguement à être. Il est possible que cet individualisme religieux soit appelé à passer dans les faits ; mais pour pouvoir dire dans quelle mesure, il faudrait déjà savoir ce qu'est la religion, de quels éléments elle est faite, de quelles causes elle résulte, quelle fonction elle remplit ; toutes questions dont on ne peut préjuger la solution, tant qu'on n'a pas dépassé le seuil de la recherche. C'est seulement au terme de cette étude que nous pourrons tâcher d'anticiper l'avenir.

Nous arrivons donc à la définition suivante : *Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.* Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective[1].

bien si, au contraire, la seconde ne serait pas le prolongement de la première à l'intérieur des consciences individuelles. Le problème sera directement abordé plus loin (liv. II, chap. V, § II. Cf. même livre, chap. VI et VII, § 1). Pour l'instant nous nous bornons à remarquer que le culte individuel se présente à l'observateur comme un élément et une dépendance du culte collectif.

1. C'est par là que notre définition présente rejoint celle que nous avons proposée jadis dans l'*Année sociologique*. Dans ce dernier travail, nous définissions exclusivement les croyances religieuses par leur caractère obligatoire ; mais cette obligation vient évidemment, et nous le montrions, de ce que ces croyances sont la chose d'un groupe qui les

impose à ses membres. Les deux définitions se recouvrent donc en partie. Si nous avons cru devoir en proposer une nouvelle, c'est que la première était trop formelle et négligeait trop complètement le contenu des représentations religieuses. On verra, dans les discussions qui vont suivre, quel intérêt il y avait à mettre tout de suite en évidence ce qu'il a de caractéristique. De plus, si ce caractère impératif est bien un trait distinctif des croyances religieuses, il comporte des degrés à l'infini ; par suite, il y a des cas où il n'est pas aisément perceptible. De là, des difficultés et des embarras que l'on s'épargne en substituant à ce critère celui que nous employons ci-dessus.

CHAPITRE II

LES PRINCIPALES CONCEPTIONS DE LA RELIGION ÉLÉMENTAIRE

I. — L'animisme

Munis de cette définition, nous pouvons nous mettre à la recherche de la religion élémentaire que nous nous proposons d'atteindre.

Les religions même les plus grossières que nous fassent connaître l'histoire et l'ethnographie sont déjà d'une complexité qui s'accorde mal avec l'idée qu'on se fait quelquefois de la mentalité primitive. On y trouve, non seulement un système touffu de croyances et de rites, mais même une telle pluralité de principes différents, une telle richesse de notions essentielles qu'il a paru impossible d'y voir autre chose que le produit tardif d'une assez longue évolution. D'où l'on a conclu que, pour découvrir la forme vraiment originelle de la vie religieuse, il était nécessaire de descendre par l'analyse au-delà de ces religions observables, de les résoudre en leurs éléments communs et fondamentaux et de chercher si, parmi ces derniers, il n'en est pas un dont les autres sont dérivés.

Au problème ainsi posé deux solutions contraires ont été données.

Il n'existe, pour ainsi dire, pas de système religieux, ancien ou récent, où, sous des formes diverses, on ne rencontre côte à côte comme deux religions, qui, tout en étant étroitement unies et en se pénétrant même l'une l'autre, ne laissent pas cependant d'être distinctes. L'une s'adresse

aux choses de la nature, soit aux grandes forces cosmiques, comme les vents, les fleuves, les astres, le ciel, etc., soit aux objets de toute sorte qui peuplent la surface de la terre, plantes, animaux, rochers, etc. ; on lui donne pour cette raison le nom de *naturisme*. L'autre a pour objet les êtres spirituels, les esprits, âmes, génies, démons, divinités proprement dites, agents animés et conscients comme l'homme, mais qui se distinguent pourtant de lui par la nature des pouvoirs qui leur sont attribués et, notamment, par ce caractère particulier qu'ils n'affectent pas les sens de la même façon : normalement, ils ne sont pas perceptibles à des yeux humains. On appelle *animisme* cette religion des esprits. Or, pour expliquer la coexistence, pour ainsi dire universelle, de ces deux sortes de cultes, deux théories contradictoires ont été proposées. Pour les uns, l'animisme serait la religion primitive, dont le naturisme ne serait qu'une forme secondaire et dérivée. Pour les autres, au contraire, c'est le culte de la nature qui aurait été le point de départ de l'évolution religieuse ; le culte des esprits n'en serait qu'un cas particulier.

Ces deux théories sont, jusqu'à présent, les seules par lesquelles ont ait tenté d'expliquer rationnellement[1] les origines de la pensée religieuse. Aussi le problème capital que se pose la science des religions se réduit-il le plus souvent à savoir laquelle de ces deux solutions il faut choisir, ou s'il ne vaut pas mieux les combiner, et, dans ce cas, quelle place il faut faire à chacun de ces deux élé-

1. Nous laissons donc de côté, ici, les théories qui, en totalité ou en partie, font intervenir des données supra-expérimentales. C'est le cas de celle notamment qu'Andrew Lang a exposée dans son livre *The Making of Religion* et que le P. Schmidt a reprise, avec des variantes de détail, dans une série d'articles sur *L'origine de l'idée de Dieu* (*Anthropos*, 1908, 1909). Lang ne repousse pas complètement l'animisme ni le naturisme, mais, en dernière analyse, il admet un sens, une intuition directe du divin. D'ailleurs, si nous ne croyons pas devoir exposer et discuter cette conception dans le présent chapitre, nous n'entendons pas la passer sous silence ; nous le retrouverons plus loin quand nous aurons nous-même à expliquer les faits sur lesquels elle s'appuie (liv. II, chap. IX, § IV.)

ments[1]. Même les savants qui n'admettent ni l'une ni l'autre de ces hypothèses sous leur forme systématique, ne laissent pas de garder telle ou telle des propositions sur lesquelles elles reposent[2]. Il y a donc là un certain nombre de notions toutes faites et d'apparentes évidences qu'il est nécessaire de soumettre à la critique avant d'aborder, par nous-même, l'étude des faits. On comprendra mieux qu'il est indispensable de tenter une voie nouvelle, quand on aura compris l'insuffisance de ces conceptions traditionnelles.

I

C'est Tylor qui a constitué, dans ses traits essentiels, la théorie animiste[3]. Spencer, qui l'a reprise ensuite, ne l'a pas reproduite, il est vrai, sans y introduire quelques modifications[4]. Mais en somme, les questions se posent pour l'un comme pour l'autre dans les mêmes termes, et les solutions adoptées, sauf une, sont identiquement les mêmes. Nous pouvons donc réunir ces deux doctrines dans l'exposé qui va suivre, sauf à marquer, quand le moment sera venu, l'endroit à partir duquel elles divergent l'une de l'autre.

Pour être en droit de voir dans les croyances et les pratiques animistes la forme primitive de la vie religieuse, il faut satisfaire à un triple *desideratum* : 1° puisque, sans cette hypothèse, l'idée d'âme est la notion cardinale de la religion, il faut montrer comment elle s'est formée sans

1. C'est le cas, par exemple, de FUSTEL DE COULANGES qui accepte concurremment les deux conceptions (v. *Cité antique*, liv. I et III, chap. II).
2. C'est ainsi que Jevons, tout en critiquant l'animisme tel que l'a exposé Tylor, accepte ses théories sur la genèse de l'idée d'âme, sur l'instinct anthropomorphique de l'homme. Inversement, USENER, dans ses *Götternamen*, tout en rejetant certaines des hypothèses de Max Müller qui seront exposées plus loin, admet les principaux postulats du naturisme.
3. *La civilisation primitive*, chap. XI-XVIII.
4. V. *Principes de sociologie*, Part. I et VI.

emprunter aucun de ses éléments à une religion antérieure ; 2° il faut faire voir ensuite comment les âmes devinrent l'objet d'un culte et se transformèrent en esprits ; 3° enfin, puisque le culte des esprits n'est le tout d'aucune religion, il reste à expliquer comment le culte de la nature est dérivé du premier.

L'idée d'âme aurait été suggérée à l'homme par le spectacle, mal compris, de la double vie qu'il mène normalement à l'état de veille, d'une part, pendant le sommeil, de l'autre. En effet, pour le sauvage[1], les représentations qu'il a pendant la veille et celles qu'il perçoit dans le rêve ont, dit-on, la même valeur : il objective les secondes comme les premières, c'est-à-dire qu'il y voit l'image d'objets extérieurs dont elles reproduisent plus ou moins exactement l'aspect. Quand donc il rêve qu'il a visité un pays éloigné, il croit s'y être réellement rendu. Mais il ne peut y être allé que s'il existe deux êtres en lui : l'un, son corps, qui est resté couché sur le sol et qu'il retrouve au réveil dans la même position ; l'autre qui, pendant le même temps, s'est mû à travers l'espace. De même, si, pendant son sommeil, il se voit converser avec quelqu'un de ses compagnons qu'il sait retenu au loin, il en conclut que ce dernier, lui aussi, est composé de deux êtres : l'un qui dort à quelque distance et l'autre qui est venu se manifester par la voie du rêve. De ces expériences répétées se dégage peu à peu cette idée qu'il existe en chacun de nous un double, un autre nous-même qui, dans des conditions déterminées, a le pouvoir de quitter l'organisme où il réside et de s'en aller pérégriner au loin.

Ce double reproduit naturellement tous les traits essen-

1. C'est le mot dont se sert M. Tylor. Il a l'inconvénient de paraître impliquer qu'il existe des hommes au sens propre du mot, avant qu'il y ait une civilisation. D'ailleurs, il n'y a pas de terme convenable pour rendre l'idée ; celui de primitif, dont nous nous servons de préférence, faute de mieux, est, comme nous l'avons dit, loin d'être satisfaisant.

tiels de l'être sensible qui lui sert d'enveloppe extérieure ; mais en même temps, il s'en distingue par plusieurs caractères. Il est plus mobile, puisqu'il peut parcourir en un instant de vastes distances. Il est plus malléable, plus plastique ; car, pour sortir du corps, il faut qu'il puisse passer par les orifices de l'organisme, le nez et la bouche notamment. On se le représente donc comme fait de matière, sans doute, mais d'une matière beaucoup plus subtile et plus éthérée que toutes celles que nous connaissons empiriquement. Ce double, c'est l'âme. Et il n'est pas douteux, en effet, que, dans une multitude de sociétés, l'âme n'ait été conçue comme une image du corps ; on croit même qu'elle en reproduit les déformations accidentelles, comme celles qui résultent des blessures ou des mutilations. Certains Australiens, après avoir tué leur ennemi, lui coupent le pouce droit afin que son âme, privée par contre-coup de son pouce, ne puisse lancer le javelot et se venger. Mais en même temps, tout en ressemblant au corps, elle a déjà quelque chose d'à demi spirituel. On dit « qu'elle est la partie la plus subtile et la plus aérienne du corps », « qu'elle n'a ni chair, ni os, ni nerfs » ; que, quand on veut la saisir, on ne sent rien ; qu'elle est « comme un corps purifié[1] ».

D'ailleurs, autour de cette donnée fondamentale du rêve, d'autres faits d'expérience venaient tout naturellement se grouper qui inclinaient les esprits dans le même sens : c'est la syncope, l'apoplexie, la catalepsie, l'extase, en un mot tous les cas d'insensibilité temporaire. En effet, ils s'expliquent très bien dans l'hypothèse que le principe de la vie et du sentiment peut quitter momentanément le corps. D'un autre côté, il était naturel que ce principe fût confondu avec le double, puisque l'absence du double pendant le sommeil a quotidiennement pour effet de suspendre la vie et la pensée. Ainsi des observations diverses

1. TYLOR, *op. cit.*, I, p. 529.

semblaient se contrôler mutuellement et confirmaient l'idée de la dualité constitutionnelle de l'homme[1].

Mais l'âme n'est pas un esprit. Elle est attachée à un corps d'où elle ne sort qu'exceptionnellement ; et, tant qu'elle n'est rien de plus, elle n'est l'objet d'aucun culte. L'esprit, au contraire, tout en ayant généralement pour résidence une chose déterminée, peut s'en éloigner à volonté et l'homme ne peut entrer en relations avec lui qu'en observant des précautions rituelles. L'âme ne pouvait donc devenir esprit qu'à condition de se transformer : la simple application des idées précédentes au fait de la mort produisit tout naturellement cette métamorphose. Pour une intelligence rudimentaire, en effet, la mort ne se distingue pas d'un long évanouissement ou d'un sommeil prolongé ; elle en a tous les aspects. Il semble donc qu'elle aussi consiste en une séparation de l'âme et du corps, analogue à celle qui se produit chaque nuit ; seulement, comme, en pareil cas, on ne voit pas le corps se ranimer, on se fait à l'idée d'une séparation sans limite de temps assignable. Même, une fois que le corps est détruit — et les rites funéraires ont en partie pour objet de hâter cette destruction — la séparation passe nécessairement pour définitive. Voilà donc des esprits détachés de tout organisme et lâchés en liberté à travers l'espace. Leur nombre augmentant avec le temps, il se forme ainsi, tout autour de la population vivante, une population d'âmes. Ces âmes d'hommes ont des besoins et des passions d'hommes ; elles cherchent donc à se mêler à la vie de leurs compagnons d'hier, soit pour les aider, soit pour leur nuire, selon les sentiments qu'elles ont gardés pour eux. Or leur nature en fait, suivant le cas, ou des auxiliaires très précieux ou des adversaires très redoutés. Elles peuvent, en effet, grâce à

1. V. SPENCER, *Principes de sociologie*, I, p. 205 et suiv. (Paris, F. Alcan), et TYLOR, *op. cit.*, I, p. 509, 517.

leur extrême fluidité, pénétrer dans les corps et y causer toute espèce de désordres, ou bien, au contraire, en rehausser la vitalité. Aussi prend-on l'habitude de leur attribuer tous les événements de la vie qui sortent un peu de l'ordinaire : il n'en est guère dont elles ne puissent rendre compte. Elles constituent donc comme un arsenal de causes toujours disponibles et qui ne laissent jamais dans l'embarras l'esprit en quête d'explications. Un homme paraît inspiré, il parle avec véhémence, il est comme élevé au-dessus de lui-même et du niveau moyen des hommes ? C'est qu'une âme bienfaisante est en lui et l'anime. Un autre est pris par une attaque, saisi par la folie ? C'est qu'un esprit méchant s'est introduit dans son corps et y a apporté le trouble. Il n'y a pas de maladie qui ne puisse être rapportée à quelque influence de ce genre. Ainsi, le pouvoir des âmes grandit de tout ce qu'on leur attribue, si bien que l'homme finit par se trouver le prisonnier de ce monde imaginaire dont il est cependant l'auteur et le modèle. Il tombe sous la dépendance de ces forces spirituelles qu'il a créées de sa propre main et à sa propre image. Car si les âmes disposent à ce point de la santé et de la maladie, des biens et des maux, il est sage de se concilier leur bienveillance ou de les apaiser quand elles sont irritées : de là, les offrandes, les sacrifices, les prières, en un mot tout l'appareil des observances religieuses[1].

Voilà l'âme transformée. De simple principe vital, animant un corps d'homme, elle est devenue un esprit, un génie, bon ou mauvais, une divinité même, selon l'importance des effets qui lui sont imputés. Mais puisque c'est la mort qui aurait opéré cette apothéose, c'est, en définitive, aux morts, aux âmes des ancêtres que ce serait adressé le premier culte qu'ait connu l'humanité. Ainsi, les premiers rites auraient été des rites mortuaires ; les premiers sacrifices auraient été des offrandes alimentaires destinées à

1. Tylor, II, p. 143 et suiv.

satisfaire aux besoins des défunts ; les premiers autels auraient été des tombeaux[1].

Mais parce que ces esprits étaient d'origine humaine, ils ne s'intéressaient qu'à la vie des hommes et n'étaient censés agir que sur les événements humains. Il reste à expliquer comment d'autres esprits furent imaginés pour rendre compte des autres phénomènes de l'univers et comment, par suite, à côté du culte des ancêtres, se constitua un culte de la nature.

Pour Tylor, cette extension de l'animisme serait due à la mentalité particulière du primitif qui, comme l'enfant, ne sait pas distinguer l'animé de l'inanimé. Parce que les premiers êtres dont l'enfant commence à se faire quelque idée sont des hommes, à savoir lui-même et ses proches, c'est sur le modèle de la nature humaine qu'il tend à se représenter toutes choses. Dans les jouets dont il se sert, dans les objets de toute sorte qui affectent ses sens, il voit des êtres vivants comme lui. Or le primitif pense comme un enfant. Par suite, il est, lui aussi, enclin à doter les choses, mêmes inanimées, d'une nature analogue à la sienne. Une fois donc que, pour les raisons exposées plus haut, il fut arrivé à cette idée que l'homme est un corps qu'anime un esprit, il devait nécessairement prêter aux corps bruts eux-mêmes une dualité du même genre et des âmes semblables à la sienne. Toutefois, la sphère d'action des unes et des autres ne pouvait être la même. Des âmes d'hommes n'ont d'influence directe que sur le monde des hommes : elles ont pour l'organisme humain une sorte de prédilection, alors même que la mort leur a rendu la liberté. Au contraire, les âmes des choses résident avant tout dans les choses et sont regardées comme les causes productrices de tout ce qui s'y passe. Les premières rendent compte de la santé ou de la maladie, de l'adresse ou de la maladresse

1. Tylor, I, p. 326, 555.

etc. ; par les secondes, on explique avant tout les phénomènes du monde physique, la marche des cours d'eau ou des astres, la germination des plantes, la prolifération des animaux, etc. C'est ainsi que cette première philosophie de l'homme qui est à la base du culte des ancêtres se compléta par une philosophie du monde.

Vis-à-vis de ces esprits cosmiques, l'homme se trouva dans un état de dépendance encore plus évident que vis-à-vis des doubles errants de ses ancêtres. Car, avec ces derniers, il ne pouvait avoir qu'un commerce idéal et imaginaire, tandis qu'il dépend réellement des choses ; pour vivre, il a besoin de leurs concours ; il crut donc avoir également besoin des esprits qui passaient pour animer ces choses et en déterminer les manifestations diverses. Il implora leur assistance, il la sollicita par des offrandes, par des prières, et la religion de l'homme s'acheva dans une religion de la nature.

Herbert Spencer objecte à cette explication que l'hypothèse sur laquelle elle repose est contredite par les faits. On admet, dit-il, qu'il y eut un moment où l'homme ne saisit pas les différences qui séparent l'animé de l'inanimé. Or, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale, on voit grandir l'aptitude à faire cette distinction. Les animaux supérieurs ne confondent pas un objet qui se meut de lui-même et dont les mouvements sont ajustés à des fins, avec ceux qui sont mus du dehors et mécaniquement. « Quand un chat s'amuse d'une souris qu'il a attrapée, s'il la voit demeurer longtemps immobile, il la touche du bout de sa griffe pour la faire courir. Évidemment, le chat pense qu'un être vivant qu'on dérange cherchera à s'échapper[1]. » L'homme, même primitif, ne saurait pourtant avoir une intelligence inférieure à celle des animaux qui l'on précédé dans l'évolution ; ce ne peut donc être par manque de discerne-

1. *Principes de sociologie*, I, p. 184.

ment qu'il est passé du culte des ancêtres au culte des choses.

Suivant Spencer qui, sur ce point, mais sur ce point seulement, s'écarte de Tylor, ce passage serait bien dû à une confusion, mais d'une autre sorte. Ce serait, en majeure partie tout au moins, le résultat d'innombrables amphibologies. Dans beaucoup de sociétés inférieures, c'est un usage très répandu de donner à chaque individu, soit au moment de sa naissance soit plus tard, le nom d'un animal, d'une plante, d'un astre, d'un objet naturel quelconque. Mais, par suite de l'extrême imprécision de son langage, il est très difficile au primitif de distinguer une métaphore de la réalité. Il aurait donc vite perdu de vue que ces dénominations n'étaient que des figures, et, les prenant à la lettre, il aurait fini par croire qu'un ancêtre appelé *Tigre* ou *Lion* était réellement un tigre ou un lion. Par suite, le culte dont cet ancêtre était jusque-là l'objet se serait reporté sur l'animal avec lequel il était désormais confondu ; et la même substitution s'opérant pour les plantes, pour les astres, pour tous les phénomènes naturels, la religion de la nature aurait pris la place de la vieille religion des morts. Sans doute, à côté de cette confusion fondamentale, Spencer en signale d'autres qui auraient, ici ou là, renforcé l'action de la première. Par exemple, les animaux qui fréquentent les environs des tombes ou les maisons des hommes auraient été pris pour des âmes réincarnées et on les aurait adorés à ce titre[1] ; ou bien la montagne dont la tradition faisait le lieu d'origine de la race aurait fini par être prise pour la souche même de cette race ; on aurait cru que les hommes en étaient les descendants parce que les ancêtres passaient pour en être venus, et on l'aurait, par suite, traitée elle-même en ancêtre[2]. Mais, de l'aveu de Spencer, ces causes

1. *Ibid.*, p. 447 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 504.

accessoires n'auraient eu qu'une influence secondaire ; ce qui aurait principalement déterminé l'institution du naturisme, c'est « l'interprétation littérale des noms métaphoriques[1] ».

Nous devions rapporter cette théorie afin que notre exposé de l'animisme fût complet ; mais elle est trop inadéquate aux faits et, aujourd'hui, trop universellement abandonnée pour qu'il y ait lieu de s'y arrêter davantage. Pour pouvoir expliquer par une illusion un fait aussi général que la religion de la nature, encore faudrait-il que l'illusion invoquée tînt elle-même à des causes d'une égale généralité. Or, quand même des méprises comme celles dont Spencer rapporte quelques rares exemples pourraient expliquer, là où on les constate, la transformation du culte des ancêtres en culte de la nature, on ne voit pas pour quelle raison elles se seraient produites avec une sorte d'universalité. Aucun mécanisme psychique ne les nécessitait. Sans doute, le mot, par son ambiguïté, pouvait incliner à l'équivoque ; mais d'un autre côté, tous les souvenirs personnels laissés par l'ancêtre dans la mémoire des hommes devaient s'opposer à la confusion. Pourquoi la tradition qui représentait l'ancêtre tel qu'il avait été, c'est-à-dire comme un homme ayant vécu une vie d'homme, aurait-elle partout cédé au prestige du mot ? D'autre part, on devait avoir quelque mal à admettre que des hommes aient pu naître d'une montagne ou d'un astre, d'un animal ou d'une plante ; l'idée d'une telle exception aux conditions ordinaires de la génération ne pouvait pas ne pas soulever de vives résistances. Ainsi, bien loin que l'erreur trouvât devant elle un chemin tout frayé, toutes sortes de raisons semblaient devoir en défendre les esprits. On ne comprend donc pas comment, en dépit de tant d'obstacles, elle aurait pu triompher aussi généralement.

1. *Ibid.*, p. 478 ; cf. p. 528.

II

Reste la théorie de Tylor dont l'autorité est toujours grande. Ses hypothèses sur le rêve, sur la genèse des idées d'âmes et d'esprit sont encore classiques ; il importe donc d'en éprouver la valeur.

Tout d'abord, on doit reconnaître que les théoriciens de l'animisme ont rendu un important service à la science des religions et même à l'histoire générale des idées en soumettant la notion d'âme à l'analyse historique. Au lieu d'en faire, avec tant de philosophes, une donnée simple et immédiate de la conscience, ils y ont vu, beaucoup plus justement, un tout complexe, un produit de l'histoire et de la mythologie. Il n'est pas douteux, en effet, qu'elle ne soit chose essentiellement religieuse par sa nature, ses origines et ses fonctions. C'est de la religion que les philosophes l'ont reçue ; aussi ne peut-on comprendre la forme sous laquelle elle se présente chez les penseurs de l'antiquité, si l'on ne tient pas compte des éléments mythiques qui ont servi à la former.

Mais si Tylor a eu le mérite de poser le problème, la solution qu'il en donne ne laisse pas de soulever de graves difficultés.

Il y aurait, tout d'abord, des réserves à faire sur le principe même qui est la base de cette théorie. On admet comme une évidence que l'âme est entièrement distincte du corps, qu'elle en est le double, et qu'en lui ou hors de lui elle vit normalement d'une vie propre et autonome. Or, nous verrons[1] que cette conception n'est pas celle du primitif ; du moins, elle n'exprime qu'un aspect de l'idée qu'il se fait de l'âme. Pour lui, l'âme, tout en étant, sous certains rapports, indépendante de l'organisme qu'elle anime, se confond pourtant, en partie, avec ce dernier, au

1. V. plus loin, liv. II, chap. VIII.

point de n'en pouvoir être radicalement séparée : il y a des organes qui en sont, non pas seulement le siège attitré, mais la forme extérieure et la manifestation matérielle. La notion est donc plus complexe que ne le suppose la doctrine et, par suite, il est douteux que les expériences invoquées suffisent à en rendre compte ; car, même si elles permettaient de comprendre comment l'homme s'est cru double, elles ne sauraient expliquer comment cette dualité n'exclut pas, mais, au contraire, implique une unité profonde et une pénétration intime des deux êtres ainsi différenciés.

Mais admettons que l'idée d'âme soit réductible à l'idée de double et voyons comment se serait formée cette dernière. Elle aurait été suggérée à l'homme par l'expérience du rêve. Pour comprendre comment, alors que son corps restait couché sur le sol, il pouvait voir pendant son sommeil des lieux plus ou moins distants, il aurait été amené à se concevoir comme formé de deux êtres : son corps d'une part, et, de l'autre, un second soi, capable de quitter l'organisme dans lequel il habite et de parcourir l'espace. Mais d'abord, pour que cette hypothèse d'un double ait pu s'imposer aux hommes avec une sorte de nécessité, il eût fallu qu'elle fût la seule possible ou, tout au moins, la plus économique. Or, en fait, il en est de plus simples dont l'idée, semble-t-il, devait se présenter tout aussi naturellement aux esprits. Pourquoi, par exemple, le dormeur n'aurait-il pas imaginé que, pendant son sommeil, il était capable de voir à distance ? Pour s'attribuer un tel pouvoir, il fallait de moindres frais d'imagination que pour construire cette notion si complexe d'un double, fait d'une substance éthérée, à demi invisible, et dont l'expérience directe n'offrait aucun exemple. En tout cas, à supposer que certains rêves appellent assez naturellement l'explication animiste, il en est certainement beaucoup d'autres qui y sont absolument réfractaires. Bien souvent, nos rêves se rapportent à des événements passés ;

nous revoyons ce que nous avons vu ou fait, à l'état de veille, hier, avant-hier, pendant notre jeunesse, etc. ; et ces sortes de rêves sont fréquents et tiennent une place assez considérable dans notre vie nocturne. Or, l'idée du double ne peut en rendre compte. Si le double peut se transporter d'un point à l'autre de l'espace, on ne voit pas comment il lui serait possible de remonter le cours du temps. Comment l'homme, si rudimentaire que fût son intelligence, pouvait-il croire, une fois éveillé, qu'il venait d'assister réellement ou de prendre part à des événements qu'il savait s'être passés autrefois ? Comment pouvait-il imaginer qu'il avait vécu pendant son sommeil une vie qu'il savait écoulée depuis longtemps ? Il était beaucoup plus naturel qu'il vît dans ces images renouvelées ce qu'elles sont réellement, à savoirs des souvenirs, comme il en a pendant le jour, mais d'une particulière intensité.

D'un autre côté, dans les scènes dont nous sommes les acteurs et les témoins tandis que nous dormons, il arrive sans cesse que quelqu'un de nos contemporains tient quelque rôle en même temps que nous : nous croyons le voir et l'entendre là où nous nous voyons nous-même. D'après l'animisme, le primitif expliquera ces faits en imaginant que son double a été visité ou rencontré par celui de tel ou tel de ses compagnons. Mais il suffira qu'éveillé il les interroge pour constater que leur expérience ne coïncide pas avec la sienne. Pendant le même temps, eux aussi ont eu des rêves, mais tout différents. Ils ne se sont pas vus participant à la même scène ; ils croient avoir visité de tout autres lieux. Et puisque, en pareil cas, de telles contradictions doivent être la règle, comment n'amèneraient-elles pas les hommes à se dire qu'il y a eu vraisemblablement erreur, qu'ils ont imaginé, qu'ils ont été les dupes de quelque illusion ? Car il y a quelque simplisme dans l'aveugle crédulité qu'on prête au primitif. Il s'en faut qu'il objective nécessairement toutes ses sensations. Il n'est pas sans s'apercevoir que, même à l'état de veille.

ses sens le trompent quelquefois. Pourquoi les croirait-il plus infaillibles la nuit que le jour ? Bien des raisons s'opposaient donc à ce qu'il prît trop aisément ses rêves pour des réalités et à ce qu'il les interprétât par un dédoublement de son être.

Mais de plus, alors même que tout rêve s'expliquerait bien par l'hypothèse du double et ne pourrait même s'expliquer autrement, il resterait à dire pourquoi l'homme a cherché à en donner une explication. Sans doute, le rêve constitue la matière d'un problème possible. Mais nous passons sans cesse à côté de problèmes que nous ne nous posons pas, que nous ne soupçonnons même pas tant que quelque circonstance ne nous a pas fait sentir la nécessité de nous les poser. Même quand le goût de la pure spéculation est éveillé, il s'en faut que la réflexion soulève toutes les questions auxquelles elle pourrait éventuellement s'appliquer ; celles-là seules l'attirent qui présentent un intérêt particulier. Surtout quand il s'agit de faits qui se reproduisent toujours de la même manière, l'accoutumance endort aisément la curiosité et nous ne songeons même plus à nous interroger. Pour secouer cette torpeur, il faut que des exigences pratiques ou, tout au moins, un intérêt théorique très pressant viennent stimuler notre attention et la tourner de ce côté. Voilà comment, à chaque moment de l'histoire, il y a tant de choses que nous renonçons à comprendre, sans même avoir conscience de notre renoncement. Jusqu'à des temps peu éloignés, on a cru que le Soleil n'avait que quelques pieds de diamètre. Il y avait quelque chose d'incompréhensible à ce qu'un disque lumineux d'une aussi faible étendue pût suffire à éclairer la Terre : et cependant, pendant des siècles, l'humanité n'a pas pensé à résoudre cette contradiction. L'hérédité est un fait connu depuis longtemps ; c'est tout récemment qu'on a essayé d'en faire la théorie. Certaines croyances étaient même admises qui la rendaient tout à fait inintelligible : c'est ainsi que, pour plusieurs sociétés australiennes dont

nous aurons à parler, l'enfant n'est pas physiologiquement le produit de ses parents[1]. Cette paresse intellectuelle est nécessairement à son maximum chez le primitif. Cet être débile, qui a tant de mal à disputer sa vie contre toutes les forces qui l'assaillent, n'a pas de quoi faire du luxe en matière de spéculation. Il ne doit réfléchir que quand il y est incité. Or il est malaisé d'apercevoir ce qui peut l'avoir amené à faire du rêve le thème de ses méditations. Qu'est-ce que le rêve dans notre vie ? Combien il y tient peu de place, surtout à cause des très vagues impressions qu'il laisse dans la mémoire, de la rapidité même avec laquelle il s'efface du souvenir, et comme il est surprenant, par suite, qu'un homme d'une intelligence aussi rudimentaire ait dépensé tant d'efforts à en trouver l'explication ! Des deux existences qu'il mène successivement, l'existence diurne et l'existence nocturne, c'est la première qui devait l'intéresser le plus. N'est-il pas étrange que la seconde ait assez captivé son attention pour qu'il en ait fait la base de tout un système d'idées compliquées et appelées à avoir sur sa pensée et sur sa conduite une si profonde influence ?

Tout tend donc à prouver que la théorie animiste de l'âme, malgré le crédit dont elle jouit encore, doit être revisée. Sans doute, aujourd'hui, le primitif attribue lui-même ses rêves, ou certains d'entre eux, aux déplacements de son double. Mais ce n'est pas à dire que le rêve ait effectivement fourni des matériaux avec lesquels l'idée de double ou d'âme fut construite ; car elle peut avoir été appliquée, après coup, aux phénomènes du rêve, de l'extase et de la possession, sans, pourtant, en être dérivée. Il est fréquent qu'une idée, une fois constituée, soit employée à coordonner ou à éclairer, d'une lumière parfois plus apparente que réelle, des faits avec lesquels elle était primitivement sans rapports et qui ne pouvaient la suggérer

1. V. SPENCER et GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 123-127 ; STREHLOW, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, II, p. 52 et suiv.

d'eux-mêmes. Aujourd'hui, on prouve couramment Dieu et l'immortalité de l'âme en faisant voir que ces croyances sont impliquées par les principes fondamentaux de la morale ; en réalité, elles ont une tout autre origine. L'histoire de la pensée religieuse pourrait fournir de nombreux exemples de ces justifications rétrospectives qui ne peuvent rien nous apprendre sur la façon dont se sont formées les idées ni sur les éléments dont elles sont composées.

Il est, d'ailleurs, probable que le primitif distingue entre ses rêves et qu'il ne les explique pas tous de la même manière... Dans nos sociétés européennes, les gens, nombreux encore, pour qui le sommeil est une sorte d'état magico-religieux, dans lequel l'esprit, allégé partiellement du corps, a une acuité de vision dont il ne jouit pas pendant la veille, ne vont pourtant pas jusqu'à considérer tous leurs rêves comme autant d'intuitions mystiques : tout au contraire, ils ne voient, avec tout le monde, dans la plupart de leurs songes que des états profanes, de vains jeux d'images, de simples hallucinations. On peut penser que le primitif a toujours fait des distinctions analogues. Codrington dit formellement des Mélanésiens qu'ils n'attribuent pas à des migrations d'âmes tous leurs rêves indistinctement, mais ceux-là seuls qui frappent vivement leur imagination[1] : il faut sans doute entendre par là ceux où le dormeur se croit en rapports avec des êtres religieux, génies bienfaisants ou malins, âmes des trépassés, etc. De même, les Dieri distinguent très nettement les rêves ordinaires et les visions nocturnes où se montrent à eux quelque ami ou quelque parent décédé. Ils donnent des noms différents à ces deux sortes d'états. Dans le premier, ils voient une simple fantaisie de leur imagination ; ils attribuent le second à l'action d'un esprit méchant[2]. Tous les faits que Howitt rapporte à titre d'exemples pour montrer comment

1. *The Melanesians*, p. 249-250.
2. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 358 (d'après Gason).

l'Australien attribue à l'âme le pouvoir de quitter le corps ont également un caractère mystique : le dormeur se croit transporté dans le pays des morts ou bien il s'entretient avec un compagnon défunt[1]. Ces rêves sont fréquents chez les primitifs[2]. C'est vraisemblablement autour de ces faits que s'est formée la théorie. Pour en rendre compte, on admit que les âmes des morts venaient retrouver les vivants pendant leur sommeil. L'explication fut d'autant plus facilement acceptée qu'aucun fait d'expérience ne pouvait l'infirmer. Seulement, ces rêves n'étaient possibles que là où l'on avait déjà l'idée d'esprits, d'âmes, de pays des morts, c'est-à-dire là où l'évolution religieuse était relativement avancée. Bien loin qu'ils aient pu fournir à la religion la notion fondamentale sur laquelle elle repose, ils supposaient un système religieux déjà constitué et dont ils dépendaient[3].

1. HOWITT, *ibid.*, p. 434-442.
2. Les nègres de la Guinée méridionale, dit TYLOR, ont « pendant leur sommeil presque autant de rapports avec les morts qu'ils en ont pendant la veille avec les vivants » (*Civilisation primitive*, I, p. 515). Le même auteur cite, à propos de ces peuples, cette remarque d'un observateur : « Ils regardent *tous leurs rêves* comme des visites des esprits de leurs amis décédés » (*ibid.*, p. 514). L'expression est certainement exagérée ; mais c'est une preuve nouvelle de la fréquence des songes mystiques chez les primitifs. C'est ce que tend aussi à confirmer l'étymologie que STREHLOW propose du mot arunta *altjirerema* qui signifie rêver. Il serait composé de *altjira* que STREHLOW traduit par dieu et de *rama* qui veut dire voir. Le rêve serait donc le moment où l'homme est en rapports avec les êtres sacrés (*Die Aranda- und Loritja-Stämme*, I, p. 2).
3. Andrew LANG qui, lui aussi, se refuse à admettre que l'idée d'âme a été suggérée à l'homme par l'expérience du rêve, a cru pouvoir la dériver d'autres données expérimentales : ce sont les faits de spiritisme (télépathie, vision à distance, etc.). Nous ne croyons pas devoir discuter sa théorie, telle qu'il l'a exposée dans son livre *The Making of Religion*. Elle repose, en effet, sur cette hypothèse que le spiritisme est un fait d'observation constant, que la vision à distance est une faculté réelle de l'homme ou, du moins, de certains hommes, et on sait combien ce postulat est scientifiquement contesté. Ce qui est plus contestable encore, c'est que les faits de spiritisme soient assez apparents et d'une suffisante fréquence pour avoir pu servir de base à toutes les croyances et à toutes les pratiques religieuses qui se rapportent aux âmes et aux esprits. L'examen de ces questions nous éloignerait trop de ce qui est l'objet de notre étude. Il est, d'ailleurs, d'autant moins nécessaire de

III

Mais arrivons à ce qui constitue le cœur même de la doctrine.

D'où que vienne l'idée d'un double, elle ne suffit pas, de l'aveu des animistes, à expliquer comment s'est formé ce culte des ancêtres dont on a voulu faire le type initial de toutes les religions. Pour que le double devînt l'objet d'un culte, il fallait qu'il cessât d'être une simple réplique de l'individu et acquît les caractères nécessaires pour être mis au rang des êtres sacrés. C'est, dit-on, la mort qui opérerait cette transformation. Mais d'où peut venir la vertu qu'on lui prête ? Quand même l'analogie du sommeil et de la mort aurait suffi à faire croire que l'âme survit au corps (et il y a des réserves à faire sur ce point), pourquoi cette âme, par cela seul qu'elle est maintenant détachée de l'organisme, changerait-elle complètement de nature ? Si, de son vivant, elle n'était qu'une chose profane, un principe vital ambulant, comment deviendrait-elle tout à coup une chose sacrée, objet de sentiments religieux ? La mort ne lui ajoute rien d'essentiel, sauf une plus grande liberté de mouvements. N'étant plus attachée à une résidence attitrée, elle peut désormais faire en tout temps ce que naguère elle ne faisait que de nuit ; mais l'action qu'elle est capable d'exercer est toujours de même nature. Pourquoi donc les vivants auraient-ils vu dans ce double déraciné et vagabond de leur compagnon d'hier, autre chose qu'un semblable ? C'était un semblable dont le voisinage pouvait être incommode ; ce n'était pas une divinité[1].

nous engager dans cet examen que la théorie de Lang reste exposée à plusieurs des objections que nous allons adresser à celle de Tylor dans les paragraphes qui vont suivre.

1. JEVONS fait une remarque analogue. Avec Tylor, il admet que l'idée d'âme vient du rêve et que, cette idée une fois créée, l'homme

Il semble même que la mort devrait avoir pour effet d'affaiblir les énergies vitales, loin qu'elle pût les rehausser. C'est, en effet, une croyance très répandue dans les sociétés inférieures que l'âme participe étroitement de la vie du corps. S'il est blessé, elle est blessée elle-même et à l'endroit correspondant. Elle devrait donc vieillir en même temps que lui. En fait, il est des peuples où l'on ne rend pas de devoirs funéraires aux hommes qui sont arrivés à la sénilité ; on les traite comme si leur âme, elle aussi, était devenue sénile[1]. Il arrive même qu'on mette régulièrement à mort, avant qu'ils ne soient parvenus à la vieillesse, les personnages privilégiés, rois ou prêtres, qui passent pour être les détenteurs de quelque puissant esprit dont la société tient à conserver la protection. On veut éviter ainsi que cet esprit ne soit atteint par la décadence physique de ceux qui en sont les dépositaires momentanés ; pour cela, on le retire de l'organisme où il réside avant que l'âge ne l'ait affaibli, et on le transporte, tandis qu'il n'a encore rien perdu de sa vigueur, dans un corps plus jeune où il pourra garder intacte sa vitalité[2]. Mais alors, quand la mort résulte de la maladie ou de la vieillesse, il semble que l'âme ne puisse conserver que des forces amoindries ; et même, une fois que le corps est définitivement dissous, on ne voit pas comment elle pourrait lui survivre, si elle n'en est que le double. L'idée de survivance devient, de ce point de vue, difficilement intelligible. Il y a donc un écart, un vide logique et psychologique entre l'idée d'un double en

la projeta dans les choses. Mais, ajoute-t-il, le fait que la nature ait été conçue comme animée à l'image de l'homme, n'explique pas qu'elle soit devenue l'objet d'un culte. « De ce que l'homme voit dans un arbre qui plie, dans la flamme qui va et vient, un être vivant comme lui, il ne suit nullement que l'un ou l'autre soient considérés comme des êtres surnaturels ; tout au contraire, dans la mesure où ils lui ressemblent, ils ne peuvent rien voir de surnaturel à ses yeux » (*Introduction to the History of Religion*, p. 55).

1. V. Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 506, et *Nat. Tr.*, p. 512.

2. C'est ce thème rituel et mythique que Frazer étudie dans son *Golden Bough*.

liberté et celle d'un esprit auquel s'adresse un culte.

Cet intervalle apparaît comme plus considérable encore quand on sait quel abîme sépare le monde sacré du monde profane ; car il est évident qu'un simple changement de degrés ne saurait suffire à faire passer une chose d'une catégorie dans l'autre. Les êtres sacrés ne se distinguent pas seulement des profanes par les formes étranges ou déconcertantes qu'ils affectent ou par les pouvoirs plus étendus dont ils jouissent ; mais, entre les uns et les autres, il n'y a pas de commune mesure. Or, il n'y a rien dans la notion d'un double qui puisse rendre compte d'une hétérogénéité aussi radicale. On dit qu'une fois affranchi du corps il peut faire aux vivants ou beaucoup de bien ou beaucoup de mal, selon la manière dont il les traite. Mais il ne suffit pas qu'un être inquiète son entourage pour qu'il semble être d'une autre nature que ceux dont il menace la tranquillité. Sans doute, dans le sentiment que le fidèle éprouve pour les choses qu'il adore, il entre toujours quelque réserve et quelque crainte ; mais c'est une crainte *sui generis*, faite de respect plus que de frayeur, et où domine cette émotion très particulière qu'inspire à l'homme *la majesté*. L'idée de majesté est essentiellement religieuse. Aussi n'a-t-on, pour ainsi dire, rien expliqué de la religion, tant qu'on n'a pas trouvé d'où vient cette idée, à quoi elle correspond et ce qui peut l'avoir éveillée dans les consciences. De simples âmes d'hommes ne sauraient être investies de ce caractère par cela seul qu'elles sont désincarnées.

C'est ce que montre clairement l'exemple de la Mélanésie. Les Mélanésiens croient que l'homme possède une âme qui quitte le corps à la mort ; elle change alors de nom et devient ce qu'ils appellent un *tindalo*, un *natmat*, etc. D'un autre côté, il existe chez eux un culte des âmes des morts : on les prie, on les invoque, on leur fait des offrandes et des sacrifices. Mais tout *tindalo* n'est pas l'objet de ces pratiques rituelles ; ceux-là seuls ont cet honneur qui émanent d'hommes auxquels l'opinion publique attribuait, pen-

dant leur vie, cette vertu très spéciale que les Mélanésiens appellent le *mana*. Nous aurons plus tard à préciser l'idée que ce mot exprime ; provisoirement, il nous suffira de dire que c'est le caractère distinctif de tout être sacré. Le mana, dit Codrington, « c'est ce qui permet de produire des effets qui sont en dehors du pouvoir ordinaire des hommes, en dehors des processus ordinaires de la nature[1] ». Un prêtre, un sorcier, une formule rituelle ont le mana aussi bien qu'une pierre sacrée ou qu'un esprit. Donc les seuls *tindalo* auxquels sont rendus des devoirs religieux sont ceux qui, alors que leur propriétaire était vivant, étaient déjà par eux-mêmes des êtres sacrés. Quant aux autres âmes, celles qui viennent des hommes du commun, de la foule des profanes, elles sont, dit le même auteur, « des riens après comme avant la mort[2] ». La mort n'a donc, par elle-même et à elle seule, aucune vertu divinisatrice. Parce qu'elle consomme, d'une manière plus complète et plus définitive, la séparation de l'âme d'avec les choses profanes, elle peut bien renforcer le caractère sacré de l'âme, si celle-ci le possède déjà, mais elle ne le crée pas.

D'ailleurs, si vraiment, comme le suppose l'hypothèse animiste, les premiers êtres sacrés avaient été les âmes des morts et le premier culte celui des ancêtres, on devrait constater que, plus les sociétés sont d'un type inférieur, plus aussi ce culte tient de place dans la vie religieuse. Or, c'est plutôt le contraire qui est la vérité. Le culte ancestral ne prend de développement et même ne se présente sous une forme caractérisée que dans des sociétés avancées comme la Chine, l'Égypte, les cités grecques et latines ; au contraire, il manque aux sociétés australiennes qui représentent, comme nous le verrons, la forme d'organisation sociale la plus basse et la plus simple que nous connaissions. Sans doute, on y trouve des rites funéraires et des

1. *The Melanesians*, p. 119.
2. *Ibid.*, p. 125.

rites de deuil ; mais ces sortes de pratiques ne constituent pas un culte, bien qu'on leur ait parfois, et à tort, donné ce nom. Un culte, en effet, n'est pas simplement un ensemble de précautions rituelles que l'homme est tenu de prendre dans certaines circonstances ; c'est un système de rites, de fêtes, de cérémonies diverses qui *présentent toutes ce caractère qu'elles reviennent périodiquement.* Elles répondent au besoin qu'éprouve le fidèle de resserrer et de raffermir, à des intervalles de temps réguliers, le lien qui l'unit aux êtres sacrés dont il dépend. Voilà pourquoi on parle de rites nuptiaux, et non d'un culte nuptial ; de rites de la naissance, et non d'un culte du nouveau-né : c'est que les événements à l'occasion desquels ces rites ont lieu n'impliquent aucune périodicité. De même, il n'y a culte des ancêtres que quand des sacrifices sont faits de temps en temps sur les tombeaux, quand des libations y sont versées à des dates plus ou moins rapprochées, quand des fêtes sont régulièrement célébrées en l'honneur du mort. Mais l'Australien n'entretient avec ses morts aucun commerce de ce genre. Il doit, sans doute, ensevelir leurs restes suivant le rite, les pleurer pendant le temps prescrit de la manière prescrite, les venger s'il y a lieu[1]. Mais une fois qu'il s'est acquitté de ces soins pieux, une fois que les ossements sont desséchés, que le deuil est arrivé à son terme, tout est dit et les survivants n'ont plus de devoirs envers ceux de leurs parents qui ne sont plus. Il y a bien, il est vrai, une forme sous laquelle les morts continuent à garder quelque place dans la vie de leurs proches même après que le deuil est terminé. Il arrive, en effet, qu'on conserve leurs cheveux ou certains de leurs ossements[2], à cause des vertus

1. Il y a même parfois, semble-t-il, des offrandes funéraires (v. ROTH, Superstition, Magic a. Medicine, in *N. Queensland Ethnog.*, Bull. nº 5, § 69, c., et Burial Customs, *N. Qu. Ethn.*, Bull. nº 10, in *Records of the Australian Museum*, VI, nº 5, p. 395). Mais ces offrandes ne sont pas périodiques.

2. V. SPENCER et GILLEN, *Native Tribes of Central Australia*, p. 538, 553, et *Northern Tribes*, p. 463, 543, 547.

spéciales qui y sont attachées. Mais à ce moment, ils ont cessé d'exister comme personnes ; ils sont tombés au rang d'amulettes anonymes et impersonnelles. En cet état, ils ne sont l'objet d'aucun culte ; ils ne servent plus qu'à des fins magiques.

Il y a cependant des tribus australiennes où sont périodiquement célébrés des rites en l'honneur d'ancêtres fabuleux que la tradition place à l'origine des temps. Ces cérémonies consistent généralement en des sortes de représentations dramatiques où sont mimés les actes que les mythes attribuent à ces héros légendaires[1]. Seulement, les personnages qui sont ainsi mis en scène ne sont pas des hommes qui, après avoir vécu d'une vie d'hommes, auraient été transformés en des sortes de dieux par le fait de la mort. Mais ils sont censés avoir joui, dès leur vivant, de pouvoirs surhumains. On leur rapporte tout ce qui s'est fait de grand dans l'histoire de la tribu et même dans l'histoire du monde. Ce sont eux qui auraient fait en grande partie la terre telle qu'elle est et les hommes tels qu'ils sont. L'auréole dont ils continuent à être entourés ne leur vient donc pas simplement de ce qu'ils sont des ancêtres, c'est-à-dire, en somme, de ce qu'ils sont morts, mais de ce qu'un caractère divin leur est et leur a été de tout temps attribué ; pour reprendre l'expression mélanésienne, ils sont constitutionnellement doués de mana. Il n'y a, par conséquent, rien là qui démontre que la mort ait le moindre pouvoir de diviniser. On ne peut même, sans impropriété, dire de ces rites qu'ils constituent un culte des ancêtres, puisqu'ils ne s'adressent pas aux ancêtres comme tels. Pour qu'il puisse y avoir un véritable culte des morts, il faut que les ancêtres réels, les parents que les hommes perdent réellement chaque jour, deviennent, une fois morts, l'objet d'un culte ; or, encore une fois, d'un culte de ce genre, il n'existe pas de traces en Australie.

1. V. notamm. SPENCER et GILLEN, *Northern Tribes*, chap. VI, VII, IX.

Ainsi le culte qui, d'après l'hypothèse, devrait être prépondérant dans les sociétés inférieures y est, en réalité, inexistant. En définitive, l'Australien n'est occupé de ses morts qu'au moment même du décès et pendant le temps qui suit immédiatement. Et cependant, ces mêmes peuples pratiquent, comme nous le verrons, à l'égard d'êtres sacrés d'une tout autre nature, un culte complexe, fait de cérémonies multiples qui occupent parfois des semaines et même des mois entiers. Il est inadmissible que les quelques rites que l'Australien accomplit quand il lui arrive de perdre l'un de ses parents aient été l'origine de ces cultes permanents, qui reviennent régulièrement tous les ans et qui remplissent une notable partie de son existence. Le contraste entre les uns et les autres est même tel qu'on est fondé à se demander si ce ne sont pas les premiers qui sont dérivés des seconds, si les âmes des hommes, loin d'avoir été le modèle sur lequel furent imaginés les dieux, n'ont pas été conçues, dès l'origine, comme des émanations de la divinité.

IV

Du moment que le culte des morts n'est pas primitif, l'animisme manque de base. Il pourrait donc sembler inutile de discuter la troisième thèse du système, celle qui concerne la transformation du culte des morts en culte de la nature. Mais comme le postulat sur lequel elle repose se retrouve même chez des historiens de la religion qui n'admettent pas l'animisme proprement dit, tels que Brinton[1], Lang[2], Réville[3], Robertson Smith lui-même[4], il est nécessaire d'en faire l'examen.

1. *The Religions of Primitive Peoples*, p. 47 et suiv.
2. *Mythes, cultes et religions*, p. 50.
3. *Les religions des peuples non civilisés*, II, Conclusion.
4. *The Religion of the Semites*, 2e éd., p. 126, 132.

Cette extension du culte des morts à l'ensemble de la nature viendrait de ce que nous tendons instinctivement à nous représenter toutes choses à notre image, c'est-à-dire comme des êtres vivants et pensants. Nous avons vu que déjà Spencer contestait la réalité de ce soi-disant instinct. Puisque l'animal distingue nettement les corps vivants des corps bruts, il lui paraissait impossible que l'homme, en tant qu'héritier de l'animal, n'eût pas, dès l'origine, la même faculté de discernement. Mais, si certains que soient les faits cités par Spencer, ils n'ont pas, en l'espèce, la valeur démonstrative qu'il leur attribue. Son raisonnement suppose, en effet, que toutes les facultés, les instincts, les aptitudes de l'animal sont passés intégralement à l'homme ; or, bien des erreurs ont pour origine ce principe qu'on prend à tort pour une vérité d'évidence. Par exemple, de ce que la jalousie sexuelle est généralement très forte chez les animaux supérieurs, on a conclu qu'elle devait se retrouver chez l'homme, dès le début de l'histoire, avec la même intensité[1]. Or, il est constant aujourd'hui que l'homme peut pratiquer un communisme sexuel qui serait impossible si cette jalousie n'était pas susceptible de s'atténuer et même de disparaître quand c'est nécessaire[2]. C'est que, en effet, l'homme n'est pas seulement l'animal avec quelques qualités en plus : c'est autre chose. La nature humaine est due à une sorte de refonte de la nature animale, et, au cours des opérations complexes d'où cette refonte est résultée, des pertes se sont produites en même temps que des gains. Que d'instincts n'avons-nous pas perdus ! La raison en est que l'homme n'est pas seulement en rapports avec un milieu physique, mais aussi avec un milieu social

1. C'est, par exemple, le raisonnement que fait WESTERMARCK, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, p. 6 (Paris, F. Alcan).

2. Par communisme sexuel, nous n'entendons pas un état de promiscuité où l'homme n'aurait connu aucune réglementation matrimoniale : nous croyons qu'un tel état n'a jamais existé. Mais il est arrivé fréquemment qu'un groupe d'hommes a été uni régulièrement à une ou plusieurs femmes.

infiniment plus étendu, plus stable et plus agissant que ceux dont les animaux subissent l'influence. Pour vivre, il faut donc qu'il s'y adapte. Or la société, pour pouvoir se maintenir, a souvent besoin que nous voyions les choses sous un certain angle, que nous les sentions d'une certaine façon ; en conséquence, elle modifie les idées que nous serions portés à nous en faire, les sentiments auxquels nous serions enclins si nous n'obéissions qu'à notre nature animale ; elle les altère même jusqu'à mettre à la place des sentiments contraires. Ne va-t-elle pas jusqu'à nous faire voir dans notre propre vie une chose de peu de prix, alors que c'est, pour l'animal, le bien par excellence[1] ? C'est donc une vaine entreprise que de chercher à inférer la constitution mentale de l'homme primitif d'après celle des animaux supérieurs.

Mais si l'objection de Spencer n'a pas la portée décisive que lui prêtait son auteur, en revanche, le postulat animiste ne saurait tirer aucune autorité des confusions que paraissent commettre les enfants. Quand nous entendons un enfant apostropher avec colère un objet qui l'a heurté, nous en concluons qu'il y voit un être conscient comme lui ; mais c'est mal interpréter ses paroles et ses gestes. En réalité, il est étranger au raisonnement très compliqué qu'on lui attribue. S'il s'en prend à la table qui lui a fait du mal, ce n'est pas qu'il la suppose animée et intelligente, mais c'est qu'elle lui a fait du mal. La colère, une fois soulevée par la douleur, a besoin de s'épancher au-dehors ; elle cherche donc sur quoi se décharger et se porte naturellement sur la chose même qui l'a provoquée, bien que celle-ci n'y puisse rien. La conduite de l'adulte, en pareil cas, est souvent tout aussi peu raisonnée. Quand nous sommes violemment irrités, nous éprouvons le besoin d'invectiver, de détruire, sans que nous prêtions pourtant aux objets sur lesquels nous soulageons notre colère

1. Voir notre *Suicide*, p. 233 et suiv.

je ne sais quelle mauvaise volonté consciente. Il y a si peu confusion que, quand l'émotion de l'enfant est calmée, il sait très bien distinguer une chaise d'une personne : il ne se comporte pas avec l'une comme avec l'autre. C'est une raison analogue qui explique sa tendance à traiter ses jouets, comme s'ils étaient des êtres vivants. C'est le besoin de jouer, si intense chez lui, qui se crée une matière appropriée, comme, dans le cas précédent, les sentiments violents que la souffrance avait déchaînés se créaient la leur de toutes pièces. Pour pouvoir jouer consciencieusement avec son polichinelle, il imagine donc d'y voir une personne vivante. L'illusion lui est, d'ailleurs, d'autant plus facile que, chez lui, l'imagination est souveraine maîtresse ; il ne pense guère que par images et on sait combien les images sont choses souples qui se plient docilement à toutes les exigences du désir. Mais il est si peu dupe de sa propre fiction qu'il serait le premier étonné si, tout à coup, elle devenait une réalité et si son pantin le mordait[1].

Laissons donc de côté ces douteuses analogies. Pour savoir si l'homme a été primitivement enclin aux confusions qu'on lui impute, ce n'est ni l'animal ni l'enfant d'aujourd'hui qu'il faut considérer ; ce sont les croyances primitives elles-mêmes. Si les esprits et les dieux de la nature sont réellement construits à l'image de l'âme humaine, ils doivent porter la marque de leur origine et rappeler les traits essentiels de leur modèle. La caractéristique, par excellence, de l'âme, c'est d'être conçue comme le principe intérieur qui anime l'organisme ; c'est elle qui le meut, qui en fait la vie, si bien que, quand elle s'en retire, la vie s'arrête ou est suspendue. C'est dans le corps qu'elle a sa résidence naturelle, tant du moins qu'il existe. Or, il n'en est pas ainsi des esprits préposés aux différentes choses de la nature. Le dieu du Soleil n'est pas nécessairement dans le Soleil ni l'esprit de telle pierre dans

1. SPENCER, *Principes de sociologie*, I, p. 188.

la pierre qui lui tient lieu d'habitat principal. Un esprit, sans doute, soutient des rapports étroits avec le corps auquel il est attaché ; mais on emploie une expression très inexacte quand on dit qu'il en est l'âme. « En Mélanésie, dit Codrington, il ne semble pas que l'on croie à l'existence d'esprits qui animent un objet naturel, tel qu'un arbre, une chute d'eau, une tempête ou un rocher, de manière à être pour cet objet ce que l'âme, croit-on, est pour le corps humain. Les Européens, il est vrai, parlent des esprits de la mer, de la tempête ou de la forêt ; mais l'idée des indigènes qui est ainsi traduite est toute différente. Ceux-ci pensent que l'esprit fréquente la forêt ou la mer et qu'il a le pouvoir de soulever des tempêtes et de frapper de maladie les voyageurs[1]. » Tandis que l'âme est essentiellement le dedans du corps, l'esprit passe la majeure partie de son existence en dehors de l'objet qui lui sert de substrat. Voilà déjà une différence qui ne paraît pas témoigner que la seconde idée soit venue de la première.

D'un autre côté, si vraiment l'homme avait été nécessité à projeter son image dans les choses, les premiers êtres sacrés auraient été conçus à sa ressemblance. Or, bien loin que l'anthropomorphisme soit primitif, il est plutôt la marque d'une civilisation relativement avancée. A l'origine, les êtres sacrés sont conçus sous une forme animale ou végétale dont la forme humaine ne s'est que lentement dégagée. On verra plus loin comment, en Australie, ce sont des animaux et des plantes qui sont au premier plan des choses sacrées. Même chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les grandes divinités cosmiques, qui commencent à y être l'objet d'un culte, sont très souvent représentées sous des espèces animales[2]. « La différence entre l'animal, l'homme et l'être divin, dit Réville qui constate le fait non sans surprise, n'est pas sentie dans cet état d'esprit et, le

1. *The Melanesians*, p. 123.
2. Dorsey, A Study of Siouan Cults, in *XIth Annual Report of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 431 et suiv. et *passim*.

plus souvent, *on dirait que c'est la forme animale qui est la forme fondamentale*[1]. » Pour trouver un dieu construit tout entier avec des éléments humains, il faut venir presque jusqu'au christianisme. Ici, le Dieu est un homme, non pas seulement par l'aspect physique sous lequel il s'est manifesté temporairement, mais encore par les idées et les sentiments qu'il exprime. Mais même à Rome et en Grèce, quoique les dieux y fussent généralement représentés avec des traits humains, plusieurs personnages mythiques portaient encore la trace d'une origine animale : c'est Dionysos que l'on rencontre souvent sous la forme d'un taureau ou du moins avec des cornes de taureau ; c'est Déméter qui est représentée avec une crinière de cheval, c'est Pan, c'est Silène, ce sont les Faunes, etc.[2]. Il s'en faut donc que l'homme ait été à ce point enclin à imposer sa forme aux choses. Il y a plus : il a lui-même commencé par se concevoir comme participant étroitement de la nature animale. C'est, en effet, une croyance presque universelle en Australie, encore très répandue chez les Indiens de l'Amérique du Nord, que les ancêtres des hommes ont été des bêtes ou des plantes, ou, tout au moins, que les premiers hommes avaient, soit en totalité soit en partie, les caractères distinctifs de certaines espèces animales ou végétales. Ainsi, loin de ne voir partout que des êtres semblables à lui, l'homme a commencé par se penser lui-même à l'image d'êtres dont il différait spécifiquement.

V

La théorie animiste implique, d'ailleurs, une conséquence qui en est peut-être la meilleure réfutation.

1. *La religion des peuples non civilisés*, I, p. 248.
2. V. W. DE VISSER, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*. Cf. P. PERDRIZET, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1889, p. 635.

Si elle était vraie, il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant de représentations hallucinatoires, sans aucun fondement objectif. On suppose, en effet, qu'elles sont toutes dérivées de la notion d'âme puisqu'on ne voit dans les esprits et les dieux que des âmes sublimées. Mais la notion d'âme elle-même, d'après Tylor et ses disciples, est construite tout entière avec les vagues et inconsistantes images qui occupent notre esprit pendant le sommeil ; car l'âme, c'est le double, et le double n'est que l'homme tel qu'il s'apparaît à lui-même tandis qu'il dort. Les êtres sacrés ne seraient donc, de ce point de vue, que des conceptions imaginaires que l'homme aurait enfantées dans une sorte de délire qui le saisit régulièrement chaque jour, et sans qu'il soit possible de voir à quelles fins utiles elles servent ni à quoi elles répondent dans la réalité. S'il prie, s'il fait des sacrifices et des offrandes, s'il s'astreint aux privations multiples que lui prescrit le rite, c'est qu'une sorte d'aberration constitutionnelle lui a fait prendre ses songes pour des perceptions, la mort pour un sommeil prolongé, les corps bruts pour des êtres vivants et pensants. Ainsi, non seulement, comme beaucoup sont portés à l'admettre, la forme sous laquelle les puissances religieuses sont ou ont été représentées aux esprits ne les exprimerait pas exactement ; non seulement les symboles à l'aide desquels elles ont été pensées en masqueraient partiellement la véritable nature, mais encore, derrière ces images et ces figures, il n'y aurait rien que des cauchemars d'esprits incultes. La religion ne serait, en définitive, qu'un rêve systématisé et vécu, mais sans fondement dans le réel[1].

1. Suivant SPENCER, cependant, il y aurait, dans la croyance aux esprits, un germe de vérité : c'est cette idée « que le pouvoir qui se manifeste dans la conscience est une autre forme du pouvoir qui se manifeste hors de la conscience » (*Ecclesiastical Institutions*, § 659). Spencer entend par là que la notion de force en général est le sentiment de la force que nous sommes étendu à l'univers tout entier ; or, c'est ce que l'animisme admet implicitement quand il peuple la nature d'esprits analogues au nôtre. Mais quand même cette hypothèse sur la manière dont s'est formée l'idée de force serait vraie, et elle appelle de graves réserves

Voilà d'où vient que les théoriciens de l'animisme, quand ils cherchent les origines de la pensée religieuse, se contentent, en somme, à peu de frais. Quant ils croient avoir réussi à expliquer comment l'homme a pu être induit à imaginer des êtres aux formes étranges, vaporeuses, comme ceux que nous voyons en songe, le problème leur paraît résolu.

En réalité, il n'est même pas abordé. Il est inadmissible, en effet, que des systèmes d'idées comme les religions, qui ont tenu dans l'histoire une place si considérable, où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions. On s'entend aujourd'hui pour reconnaître que le droit, la morale, la pensée scientifique elle-même sont nés dans la religion, se sont, pendant longtemps, confondus avec elle et sont restés pénétrés de son esprit. Comment une vaine fantasmagorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une manière aussi durable les consciences humaines ? Assurément, ce doit être pour la science des religions un principe que la religion n'exprime rien qui ne soit dans la nature ; car il n'y a science que de phénomènes naturels. Toute la question est de savoir à quel règne de la nature ressortissent ces réalités et ce qui a pu déterminer les hommes à se les représenter sous cette forme singulière qui est propre à la pensée religieuse. Mais pour que cette question puisse se poser, encore faut-il commencer par admettre que ce sont des choses réelles qui sont ainsi représentées. Quand les philosophes du XVIIIe siècle faisaient de la religion une vaste erreur imagi-

que nous ferons (liv. III, chap. III, § III), elle n'a, par elle-même, rien de religieux ; elle n'appelle aucun culte. Il resterait donc que le système des symboles religieux et des rites, la classification des choses en sacrées et en profanes, tout ce qu'il y a de proprement religieux dans la religion ne répond à rien dans le réel. D'ailleurs, ce germe de vérité est aussi, et plus encore, un germe d'erreur ; car s'il est vrai que les forces de la nature et celles de la conscience sont parentes, elles sont aussi profondément distinctes, et c'était s'exposer à de singuliers mécomptes que de les identifier.

née par les prêtres, ils pouvaient, du moins, en expliquer la persistance par l'intérêt que la caste sacerdotale avait à tromper les foules. Mais si les peuples eux-mêmes ont été les artisans de ces systèmes d'idées erronées en même temps qu'ils en étaient les dupes, comment cette duperie extraordinaire a-t-elle pu se perpétuer sans toute la suite de l'histoire ?

On doit même se demander si, dans ces conditions, le mot de science des religions peut être employé sans impropriété. Une science est une discipline qui, de quelque manière qu'on la conçoive, s'applique toujours à une réalité donnée. La physique et la chimie sont des sciences, parce que les phénomènes physico-chimiques sont réels et d'une réalité qui ne dépend pas des vérités qu'elles démontrent. Il y a une science psychologique parce qu'il y a réellement des consciences qui ne tiennent pas du psychologue leur droit à l'existence. Au contraire, la religion ne saurait survivre à la théorie animiste, du jour où celle-ci serait reconnue comme vraie par tous les hommes ; car ils ne pourraient pas ne pas se déprendre des erreurs dont la nature et l'origine leur seraient ainsi révélées. Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite ?

Chapitre III

LES PRINCIPALES CONCEPTIONS DE LA RELIGION ÉLÉMENTAIRE

(Suite)

II. — Le naturisme

Tout autre est l'esprit dont s'inspire l'école naturiste. Elle se recrute, d'ailleurs, dans des milieux différents. Les animistes sont, pour la plupart, des ethnographes ou des anthropologues. Les religions qu'ils ont étudiées comptent parmi les plus grossières que l'humanité ait pratiquées. De là vient l'importance primordiale qu'ils attribuent aux âmes des morts, aux esprits, aux démons, c'est-à-dire aux êtres spirituels de second ordre : c'est que ces religions n'en connaissent guère qui soient d'un ordre plus élevé[1]. Au contraire, les théories que nous allons maintenant exposer sont l'œuvre des savants qui se sont surtout occupés des grandes civilisations de l'Europe et de l'Asie.

Dès que, à la suite des frères Grimm, on se fût rendu compte de l'intérêt qu'il y avait à comparer les unes avec les autres les différentes mythologies des peuples indo-européens, on fut vite frappé des remarquables similitudes qu'elles présentaient. Des personnages mythiques furent identifiés qui, sous des noms différents, symbolisaient les mêmes idées et remplissaient les mêmes fonctions ;

1. C'est aussi, sans doute, ce qui explique la sympathie que semblent avoir éprouvée pour les idées animistes, des folkloristes comme Mannhardt. Dans les religions populaires, comme dans les religions inférieures, ce sont des êtres spirituels de second ordre qui sont au premier plan.

les noms mêmes furent rapprochés et l'on crut pouvoir établir que, parfois, ils n'étaient pas sans rapports. De telles ressemblances ne paraissent pouvoir s'expliquer que par une communauté d'origine. On était donc conduit à supposer que ces conceptions, si variées en apparence, provenaient, en réalité, d'un fond commun dont elles n'étaient que des formes diversifiées et qu'il n'était pas impossible d'atteindre. Par la méthode comparative, on devait pouvoir remonter, par-delà ces grandes religions jusqu'à un système d'idées beaucoup plus ancien, jusqu'à une religion vraiment primitive dont les autres seraient dérivées.

Mais ce qui contribua le plus à éveiller ces ambitions, ce fut la découverte des Vedas. Avec les Vedas, en effet, on avait un texte écrit dont l'antiquité, sans doute, a pu être exagérée au moment où il fut découvert, mais qui ne laisse pas d'être un des plus anciens dont nous disposions dans une langue indo-européenne. On se trouvait ainsi en état d'étudier, avec les méthodes ordinaires de la philologie, une littérature aussi ou plus vieille que celle d'Homère, une religion qu'on croyait plus primitive que celle des anciens Germains. Un document d'une telle valeur était évidemment appelé à jeter une lumière nouvelle sur les débuts religieux de l'humanité, et la science des religions ne pouvait manquer d'en être renouvelée.

La conception qui prit ainsi naissance était si bien commandée par l'état de la science et la marche générale des idées qu'elle se fit jour presque en même temps dans deux pays différents. En 1856, Max Müller en exposait les principes dans ses *Oxford Essay*[1]. Trois années plus tard, paraissait le livre d'Adalbert Kuhn sur l'*Origine du feu et de la boisson divine*[2] qui s'inspire sensiblement du même

1. Dans le morceau intitulé *Comparative Mythology* (p. 47 et suiv.). Une traduction française en a paru sous ce titre *Essai de mythologie comparée*, Paris-Londres, 1859.
2. *Herabkunft des Feuers und Göttertranks*, Berlin, 1859 (une nou-

esprit. L'idée, une fois émise, se répandit très rapidement dans les milieux scientifiques. Au nom de Kuhn est étroitement associé celui de son beau-frère Schwartz dont le livre sur l'*Origine de la mythologie*[1] suivit de près le précédent. Steinhal et toute l'école allemande de la *Vœlkerpsychologie* se rattachent au même mouvement. En 1863, la théorie fut importée en France par M. Michel Bréal[2]. Elle rencontrait si peu de résistance que, suivant un mot de Gruppe[3], « un temps vint où, en dehors de quelques philologues classiques, étrangers aux études védiques, tous les mythologues prenaient comme point de départ de leurs explications les principes de Max Müller ou de Kuhn »[4]. Il importe donc d'examiner en quoi ils consistent et ce qu'ils valent.

Comme nul ne les a présentés sous une forme plus systématique que Max Müller, c'est à lui que nous emprunterons de préférence les éléments de l'exposé qui va suivre[5].

velle édition en a été donnée par Ernst Kuhn en 1886). Cf. Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch, *Zeitschrift f. d. Phil.*, I, 1869, p. 89-169 ; *Entwickelungsstufen des Mythus*, Abbhandl. d. Berl. Akad., 1873.

1. *Der Ursprung der Mythologie*, Berlin, 1860.

2. Dans son livre *Hercule et Cacus. Étude de mythologie comparée.* L'*Essai de mythologie comparée* de Max Müller y est signalé comme une œuvre « qui marque une époque nouvelle dans l'histoire de la Mythologie » (p. 12).

3. *Die Griechischen Kulte und Mythen*, I, p. 78.

4. Parmi les écrivains qui ont adopté cette conception, il faut compter Renan. V. ses *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 1884, p. 31.

5. En dehors de la *Comparative Mythology*, les travaux de Max Müller où sont exposées ses théories générales sur la religion sont les suivants *Hibbert lectures* (1878), traduit en français sous ce titre *Origine et développement de la religion*. — *Natural Religion*, Londres, 1889. — *Physical Religion*, Londres, 1898. — *Anthropological Religion*, 1892. — *Theosophy or Psychological Religion*, 1893. — *Nouvelles études de mythologie*, Paris, F. Alcan, 1898. — Par suite des liens qui unissent les théories mythologiques de Max Müller à sa philosophie linguistique, les ouvrages précédents doivent être rapprochés de ceux de ses livres qui sont consacrés au langage ou à la logique, notamment *Lectures on the Science of Language*, traduit en français sous le titre de *Nouvelles leçons sur la science du langage*, et *The Science of Thought.*

I

Nous avons vu que le postulat sous-entendu de l'animisme est que la religion, à son origine tout au moins, n'exprime aucune réalité expérimentale. C'est du principe contraire que part Max Müller. Pour lui, c'est un axiome que la religion repose sur une expérience dont elle tire toute son autorité. « La religion, dit-il, pour tenir la place qui lui revient comme élément légitime de notre conscience, doit, comme toutes nos autres connaissances, commencer par une expérience sensible »[1]. Reprenant à son compte le vieil adage empirique *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, il l'applique à la religion et déclare qu'il ne peut rien y avoir dans la foi qui n'ait été auparavant dans le sens. Voici donc, cette fois, une doctrine qui paraît devoir échapper à la grave objection que nous adressions à l'animisme. Il semble, en effet, que, de ce point de vue, la religion doive nécessairement apparaître, non comme une sorte de vague et confuse rêverie, mais comme un système d'idées et de pratiques bien fondées dans la réalité.

Mais quelles sont les sensations génératrices de la pensée religieuse ? Telle est la question que l'étude des Vedas devait aider à résoudre.

Les noms qu'y portent les dieux sont généralement ou des noms communs, encore employés comme tels, ou d'anciens noms communs dont il est possible de retrouver le sens originel. Or, les uns et les autres désignent les principaux phénomènes de la nature. Ainsi *Agni*, nom d'une des principales divinités de l'Inde, ne signifiait d'abord que le fait matériel du feu, tel que les sens le perçoivent et sans aucune addition mythologique. Même dans les Vedas, il est encore employé avec cette acception ; en tout cas, ce

1. *Natural Rel.*, p. 114.

qui montre bien que cette signification était primitive, c'est qu'elle s'est conservée dans d'autres langues indo-européennes : le latin *ignis*, le lituanien *ugnis*, l'ancien slave *ogny* sont évidemment proches parents d'Agni. De même, la parenté du sanscrit *Dyaus*, du *Zeus* grec, du *Jovis* latin, du *Zio* du haut allemand, est aujourd'hui incontestée. Elle prouve que ces mots différents désignent une seule et même divinité que les différents peuples indo-européens reconnaissaient déjà comme telle avant leur séparation. Or Dyaus signifie le ciel brillant. Ces faits et d'autres semblables tendent à démontrer que, chez ces peuples, les corps et les forces de la nature furent les premiers objets auxquels se prit le sentiment religieux : ils furent les premières choses divinisées. Faisant un pas de plus dans la voie de la généralisation, Max Müller s'est cru fondé à conclure que l'évolution religieuse de l'humanité en général avait eu le même point de départ.

C'est presque exclusivement par des considérations d'ordre psychologique qu'il justifie cette inférence. Les spectacles variés que la nature offre à l'homme lui paraissent remplir toutes les conditions nécessaires pour éveiller immédiatement dans les esprits l'idée religieuse. En effet, dit-il, « au premier regard que les hommes jetèrent sur le monde, rien ne leur parut moins naturel que la nature. La nature était pour eux la grande surprise, la grande terreur ; c'était une merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard, quand on découvrit leur constance, leur invariabilité, leur retour régulier, que certains aspects de ce miracle furent appelés naturels, en ce sens qu'ils étaient prévus, ordinaires, intelligibles... Or c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et de crainte, c'est cette merveille, ce miracle, cet immense inconnu opposé à ce qui est connu... qui donna la première impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux »[1].

1. *Physical Religion*, p. 119-120.

Et, pour illustrer sa pensée, il l'applique à une force naturelle qui tient une grande place dans la religion védique, au feu. « Essayez, dit-il, de vous transporter par la pensée à ce stade de la vie primitive où il faut, de toute nécessité, rejeter l'origine et même les premières phases de la religion de la nature ; vous pourrez aisément vous représenter quelle impression dut faire sur l'esprit humain la première apparition du feu. De quelque manière qu'il se soit manifesté à l'origine, qu'il soit venu de la foudre, ou qu'on l'ait obtenu en frottant des branches d'arbre les unes contre les autres, ou qu'il ait jailli des pierres sous forme d'étincelles, c'était quelque chose qui marchait, qui avançait, dont il fallait se préserver, qui portait la destruction avec soi, mais qui, en même temps, rendait la vie possible pendant l'hiver, qui protégeait pendant la nuit, qui servait à la fois d'arme offensive et défensive. Grâce à lui, l'homme cessa de dévorer la viande crue et devint un consommateur d'aliments cuits. C'est encore au moyen du feu que, plus tard, se travaillèrent les métaux, que se fabriquèrent les instruments et les armes ; il devint ainsi un facteur indispensable de tout progrès technique et artistique. Que serions-nous, même maintenant, sans le feu[1] » ? L'homme, dit le même auteur dans un autre ouvrage, ne peut pas entrer en rapports avec la nature sans se rendre compte de son immensité, de son infinité. Elle le déborde de toutes parts. Au-delà des espaces qu'il perçoit, il en est d'autres qui s'étendent sans terme ; chacun des moments de la durée est précédé et suivi par un temps auquel aucune limite ne peut être assignée ; la rivière qui coule manifeste une force infinie, puisque rien ne l'épuise[2]. Il n'y a pas d'aspect de la nature qui ne soit apte à éveiller en nous cette sensation accablante d'un infini qui nous enveloppe et nous

1. *Physic. Rel.*, p. 121 ; cf. p. 304.
2. *Natural Religion*, p. 121 et suiv., p. 149-155.

domine[1]. Or, c'est de cette sensation que seraient dérivées les religions[2].

Cependant elles n'y étaient qu'en germe[3]. La religion n'est vraiment constituée que quand ces forces naturelles ont cessé d'être représentées aux esprits sous la forme abstraite. Il faut qu'elles se transforment en agents personnels, en êtres vivants et pensants, en puissances spirituelles, de dieux ; car c'est à des êtres de ce genre que s'adresse généralement le culte. On a vu que l'animisme lui-même est obligé de se poser la question et comment il l'a résolue : il y aurait chez l'homme une sorte d'incapacité native à distinguer l'animé de l'inanimé et une tendance irrésistible à concevoir le second sous la forme du premier. Cette solution, Max Müller la repousse[4]. Suivant lui, c'est le langage qui, par l'action qu'il exerce sur la pensée, aurait opéré cette métamorphose.

On s'explique aisément que, intrigués par ces forces merveilleuses dont ils se sentaient dépendre, les hommes aient été incités à y réfléchir ; qu'ils se soient demandé en quoi elles consistaient et aient fait effort pour substituer, à l'obscure sensation qu'ils en avaient primitivement, une idée plus claire, un concept mieux défini. Mais, dit très justement notre auteur[5], l'idée, le concept sont impossibles sans le mot. Le langage n'est pas seulement le revêtement extérieur de la pensée ; c'en est l'armature interne. Il ne se borne pas à la traduire au-dehors une fois qu'elle est formée ; il sert à la faire. Cependant, il a une nature qui lui est propre, et, par suite, des lois qui ne sont pas celles de la pensée. Puisque donc il contribue à l'élaborer, il ne

1. « The overwhelming pressure of the infinite » (*Ibid.*, p. 138).
2. *Ibid.*, p. 195-196.
3. Max MÜLLER va jusqu'à dire que, tant que la pensée n'a pas dépassé cette phase, elle n'a que bien peu des caractères que nous attribuons maintenant à la religion (*Physic. Relig.*, p. 120).
4. *Physic. Rel.*, p. 128.
5. V. *The Science of Thought*, p. 30.

peut manquer de lui faire violence en quelque mesure et de la déformer. C'est une déformation de ce genre qui aurait fait le caractère singulier des représentations religieuses.

Penser, en effet, c'est ordonner nos idées ; c'est, par conséquent, classer. Penser le feu, par exemple, c'est le ranger dans telle ou telle catégorie de choses, de manière à pouvoir dire qu'il est ceci ou cela, ceci et non cela. Mais, d'un autre côté, classer, c'est nommer ; car une idée générale n'a d'existence et de réalité que dans et par le mot qui l'exprime et qui fait, à lui seul, son individualité. Aussi la langue d'un peuple a-t-elle toujours une influence sur la façon dont sont classées dans les esprits et, par conséquent, pensées les choses nouvelles qu'il apprend à connaître ; car elles sont tenues de s'adapter aux cadres préexistants. Pour cette raison, la langue que parlaient les hommes, quand ils entreprirent de se faire une représentation élaborée de l'univers, marqua le système d'idées qui prit alors naissance d'une empreinte ineffaçable.

Nous ne sommes pas sans avoir quelque chose de cette langue au moins pour ce qui regarde les peuples indo-européens. Si lointaine qu'elle soit, il en reste, dans nos langues actuelles, des souvenirs qui nous permettent de nous représenter ce qu'elle était : ce sont les racines. Ces mots-souches, d'où dérivent les autres vocables que nous employons et qui se retrouvent à la base de tous les idiomes indo-européens, sont considérés par Max Müller comme autant d'échos de la langue que parlaient les peuples correspondants avant leur séparation, c'est-à-dire au moment où se constitua cette religion de la nature qu'il s'agit précisément d'expliquer. Or les racines présentent deux caractères remarquables qui, sans doute, n'ont encore été bien observés que dans ce groupe particulier de langues, mais que notre auteur croit également vérifiables dans les autres familles linguistiques[1].

1. *Natural Rel.*, p. 393 et suiv.

D'abord, les racines sont typiques ; c'est-à-dire qu'elles expriment non des choses particulières, des individus, mais des types et même des types d'une extrême généralité. Elles représentent les thèmes les plus généraux de la pensée ; on y trouve, comme fixées et cristallisées, ces catégories fondamentales de l'esprit qui, à chaque moment de l'histoire, dominent toute la vie mentale et dont les philosophes ont, bien des fois, tenté de reconstituer le système[1].

En second lieu, les types auxquels elles correspondent sont des types d'action, non d'objets. Ce qu'elles traduisent, ce sont les manières les plus générales d'agir que l'on peut observer chez les vivants et, plus spécialement, chez l'homme : c'est l'action de frapper, de pousser, de frotter, de lier, d'élever, de presser, de monter, de descendre, de marcher, etc. En d'autres termes, l'homme a généralisé et nommé ses principaux modes d'action avant de généraliser et de nommer les phénomènes de la nature[2].

Grâce à leur extrême généralité, ces mots pouvaient aisément s'étendre à toute sorte d'objets qu'ils ne visaient pas primitivement ; c'est d'ailleurs cette extrême souplesse qui leur a permis de donner naissance aux mots multiples qui en sont dérivés. Quand donc l'homme, se tournant vers les choses, entreprit de les nommer afin de pouvoir les penser, il leur appliqua ces vocables bien qu'ils n'eussent pas été faits pour elles. Seulement, en raison de leur origine, ils ne pouvaient désigner les différentes forces de la nature que par celles de leurs manifestations qui ressemblent le plus à des actions humaines : la foudre fut appelée *quelque chose* qui creuse le sol en tombant ou qui répand l'incendie, le vent *quelque chose* qui gémit ou qui souffle, le soleil *quelque chose* qui lance à travers l'espace des flèches dorées, la rivière *quelque chose* qui court, etc.

1. *Physic. Rel.*, p. 133 ; *The Science of Thought*, p. 219 ; *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. II, p. 1 et suiv.
2. *The Science of Thought*, p. 272.

Mais, parce que les phénomènes naturels se trouvaient ainsi assimilés à des actes humains, ce quelque chose à quoi ils étaient rapportés fut nécessairement conçu sous la forme d'agents personnels, plus ou moins semblables à l'homme. Ce n'était qu'une métaphore, mais qui fut prise à la lettre ; l'erreur était inévitable puisque la science qui, seule, pouvait dissiper l'illusion, n'existait pas encore. En un mot, parce que le langage était fait d'éléments humains qui traduisaient des états humains, il ne put s'appliquer à la nature sans la transfigurer[1]. Même aujourd'hui, remarque M. Bréal, il nous oblige dans une certaine mesure, à nous représenter les choses sous cet angle. « Nous n'exprimons pas une idée, quand même elle désigne une simple qualité, sans lui donner un genre, c'est-à-dire un sexe ; nous ne pouvons parler d'un objet, qu'il soit considéré d'une façon générale ou non, sans le déterminer par un article ; tout sujet de la phrase est présenté comme un être agissant, toute idée comme une action, et chaque acte, qu'il soit transitoire ou permanent, est limité dans sa durée par le temps où nous mettons le verbe »[2]. Sans doute, notre culture scientifique nous permet de redresser aisément les erreurs que le langage pourrait nous suggérer ainsi ; mais l'influence du mot dut être toute-puissante alors qu'elle était sans contrepoids. Au monde matériel, tel qu'il se révèle à nos sens, le langage surajouta donc un monde nouveau, uniquement composé d'êtres spirituels qu'il avait créés de toutes pièces et qui furent désormais considérés comme les causes déterminantes des phénomènes physiques.

Là, d'ailleurs, ne s'arrêta pas son action. Une fois que des mots eurent été forgés pour désigner ces personnalités que l'imagination populaire avait mises derrière les choses, la réflexion s'appliqua à ces mots eux-mêmes : ils posaient

1. *The Science of Thought*, I, p. 327 ; *Physic. Relig.*, p. 125 et suiv.
2. *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 8.

toute sorte d'énigmes et c'est pour résoudre ces problèmes que les mythes furent inventés. Il arriva qu'un même objet reçût une pluralité de noms, correspondant à la pluralité d'aspects sous lesquels il se présentait dans l'expérience ; c'est ainsi qu'il y a plus de vingt mots dans les Vedas pour désigner le ciel. Parce que les mots étaient différents, on crut qu'ils correspondaient à autant de personnalités distinctes. Mais en même temps, on sentait forcément que ces personnalités avaient un air de parenté. Pour en rendre compte, on imagina qu'elles formaient une même famille ; on leur inventa des généalogies, un état civil, une histoire. Dans d'autres cas, c'étaient des choses différentes qui étaient désignées par un même terme : pour expliquer ces homonymies, on admit que les choses correspondantes étaient des transformations les unes des autres, et on forgea de nouvelles fictions pour rendre intelligibles ces métamorphoses. Ou bien encore un mot qui avait cessé d'être compris fut l'origine de fables destinées à lui donner un sens. L'œuvre créatrice du langage se poursuivit donc en constructions de plus en plus complexes et, à mesure que la mythologie vint doter chaque dieu d'une biographie de plus en plus étendue et complète, les personnalités divines, d'abord confondues avec les choses, achevèrent de s'en distinguer et de se déterminer.

Voilà comment se serait constituée la notion du divin. Quant à la religion des ancêtres, elle ne serait qu'un reflet de la précédente[1]. La notion d'âme se serait d'abord formée pour des raisons assez analogues à celles que donnait Tylor, sauf que, suivant Max Müller, elle aurait été destinée à rendre compte de la mort, et non du rêve[2]. Puis,

1. *Anthropological Religion*, p. 128-130.
2. L'explication, d'ailleurs, ne vaut pas celle de Tylor. D'après Max Müller, l'homme n'aurait pu admettre que la vie s'arrêtât avec la mort ; d'où il aurait conclu qu'il existe, en lui, deux êtres dont l'un survit au corps. On voit mal ce qui pouvait faire croire que la vie continue quand le corps est en pleine décomposition.

sous l'influence de diverses circonstances[1], en partie accidentelles, les âmes des hommes, une fois dégagées du corps, auraient été peu à peu attirées dans le cercle des être divins et elles auraient ainsi fini par être elles-mêmes divinisées. Mais ce nouveau culte ne serait le produit que d'une formation secondaire. C'est ce que prouve, d'ailleurs, le fait que les hommes divinisés ont très généralement été des dieux imparfaits, des demi-dieux, que les peuples ont toujours su distinguer des divinités proprement dites[2].

II

Cette doctrine repose, en partie, sur un certain nombre de postulats linguistiques qui ont été et qui sont encore très discutés. On a contesté la réalité de beaucoup de ces concordances que Max Müller croyait observer entre les noms qui désignent les dieux dans les différentes langues européennes. On a surtout mis en doute l'interprétation qu'il en a donnée : on s'est demandé si, loin d'être l'indice d'une religion très primitive, elles ne seraient pas le produit tardif soit d'emprunts directs, soit de rencontres naturelles[3]. D'autre part, on n'admet plus aujourd'hui que les racines aient existé à l'état isolé, en qualité de réalités autonomes, ni, par conséquent, qu'elles permettent de reconstruire, même hypothétiquement, la langue primitive des peuples indo-européens[4]. Enfin, des recherches

1. V. pour le détail *Anthrop. rel.*, p. 351 et suiv.
2. *Anthrop. rel.*, p. 130. — Ce qui n'empêche pas Max Müller de voir dans le christianisme l'apogée de tout ce développement. La religion des ancêtres, dit-il, suppose qu'il y a quelque chose de divin dans l'homme. Or, n'est-ce pas là l'idée qui est à la base de l'enseignement du Christ ? (*ibid.*, p. 378 et suiv.). Il est inutile d'insister sur ce qu'a d'étrange une conception qui fait du christianisme le couronnement du culte des mânes.
3. V. sur ce point la discussion à laquelle Gruppe soumet les hypothèses de Max Müller dans *Griechische Kulte und Mythen*, p. 79-184.
4. V. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 2e éd., p. 119.

récentes tendraient à prouver que les divinités védiques n'avaient pas toutes le caractère exclusivement naturiste que leur prêtaient Max Müller et son école[1]. Mais nous laisserons de côté ces questions dont l'examen suppose une compétence très spéciale de linguiste, pour nous en prendre aux principes généraux du système. Aussi bien y a-t-il intérêt à ne pas confondre trop étroitement l'idée naturiste avec ces postulats controversés ; car elle est admise par nombre de savants qui ne font pas jouer au langage le rôle prépondérant que lui attribue Max Müller.

Que l'homme ait intérêt à connaître le monde qui l'entoure et que, par suite, sa réflexion s'y soit vite appliquée, c'est ce que tout le monde admettra sans peine. Le concours des choses avec lesquelles il était immédiatement en rapports lui était trop nécessaire pour qu'il n'ait pas cherché à en scruter la nature. Mais si, comme le prétend le naturisme, c'est de ces réflexions qu'est née la pensée religieuse, il est inexplicable qu'elle ait pu survivre aux premiers essais qui en furent faits et la persistance avec laquelle elle s'est maintenue devient inintelligible. Si, en effet, nous avons besoin de connaître les choses, c'est pour agir d'une manière qui leur soit appropriée. Or, la représentation que la religion nous donne de l'univers, surtout à l'origine, est trop grossièrement tronquée pour avoir pu susciter des pratiques temporellement utiles. Les choses ne sont rien moins que des êtres vivants et pensants, des consciences, des personnalités comme celles dont l'imagination religieuse a fait les agents des phénomènes cosmiques. Ce n'est donc pas en les concevant sous cette forme et en les traitant d'après cette conception que l'homme pouvait les faire concourir à ses fins. Ce n'est pas en leur adressant des prières, en les célébrant par des

1. OLDENBERG, *La religion du Veda*, p. 59 et suiv., MEILLET, Le dieu iranien Mithra, in *Journal asiatique*, X, nº 1, juillet-août 1907, p. 143 et suiv.

fêtes ou des sacrifices, en s'imposant des jeûnes et des privations qu'il pouvait les empêcher de lui nuire ou les obliger à servir ses desseins. De tels procédés ne pouvaient réussir que très exceptionnellement et, pour ainsi dire, miraculeusement. Si donc la raison d'être de la religion était de nous donner du monde une représentation qui nous guidât dans notre commerce avec lui, elle n'était pas en état de s'acquitter de sa fonction et les peuples n'auraient pas tardé à s'en apercevoir : les échecs, infiniment plus fréquents que les succès, les eussent bien vite avertis qu'ils faisaient fausse route, et la religion, ébranlée à chaque instant par ces démentis répétés, n'eût pu durer.

Sans doute, il arrive parfois qu'une erreur se perpétue dans l'histoire ; mais, à moins d'un concours de circonstances tout à fait exceptionnelles, elle ne peut se maintenir ainsi que si elle se trouve être *pratiquement vraie*, c'est-à-dire si, sans nous donner des choses auxquelles elle se rapporte une notion théoriquement exacte, elle exprime assez correctement la manière dont elles nous affectent soit en bien, soit en mal. Dans ces conditions, en effet, les mouvements qu'elle détermine ont toutes chances d'être, au moins en gros, ceux qui conviennent et, par conséquent, on s'explique qu'elle ait pu résister à l'épreuve des faits[1]. Mais une erreur et surtout un système organisé d'erreurs qui n'entraînent et ne peuvent entraîner que des méprises pratiques n'est pas viable. Or, qu'y a-t-il de commun entre les rites par lesquels le fidèle essayait d'agir sur la nature, et les procédés dont les sciences nous ont appris à nous servir et qui, nous le savons maintenant, sont seuls efficaces ? Si c'est là ce que les hommes demandaient à la religion, on ne peut comprendre qu'elle ait pu se maintenir, à moins que d'habiles artifices ne les aient empêchés de reconnaître qu'elle ne

1. Bien des maximes de la sagesse populaire sont dans ce cas.

leur donnait pas ce qu'ils en attendaient. Il faudrait donc, cette fois encore, en revenir aux explications simplistes du XVIIIe siècle[1].

Ainsi, c'est seulement en apparence que le naturisme échappe à l'objection que nous adressions naguère à l'animisme. Lui aussi fait de la religion un système d'images hallucinatoires puisqu'il la réduit à n'être qu'une immense métaphore sans valeur objective. Il lui assigne, sans doute, un point de départ dans le réel, à savoir dans les sensations que provoquent en nous les phénomènes de la nature ; mais, par l'action prestigieuse du langage, cette sensation se transforme en conceptions extravagantes. La pensée religieuse n'entre en contact avec la réalité que pour la recouvrir aussitôt d'un voile épais qui en dissimule les formes véritables : ce voile, c'est le tissu de croyances fabuleuses qu'ourdit la mythologie. Le croyant vit donc, comme le délirant, dans un milieu peuplé d'êtres et de choses qui n'ont qu'une existence verbale. C'est, d'ailleurs, ce que reconnaît Max Müller lui-même, puisqu'il voit dans les mythes le produit d'une maladie de la pensée. Primitivement, il les avait attribués à une maladie du langage ; mais

1. L'argument, il est vrai, n'atteint pas ceux qui voient dans la religion une technique (notamment une hygiène), dont les règles, tout en étant placées sous la sanction d'êtres imaginaires, ne laissent pas d'être bien fondées. Mais nous ne nous arrêterons pas à discuter une conception aussi insoutenable, et qui, en fait, n'a jamais été soutenue d'une manière systématique par des esprits un peu au courant de l'histoire des religions. Il est difficile de faire voir en quoi les pratiques terribles de l'initiation servent à la santé qu'elles compromettent ; en quoi les interdictions alimentaires, qui portent très généralement sur des animaux parfaitement sains, sont hygiéniques ; comment les sacrifices, qui avaient lieu lors de la construction d'une maison, la rendaient plus solide, etc. Sans doute, il y a des préceptes religieux qui se trouvent, en même temps, avoir une utilité technique ; mais ils sont perdus dans la masse des autres et même, très souvent, les services qu'ils rendent ne sont pas sans compensation. S'il y a une prophylaxie religieuse, il y a une saleté religieuse qui dérive des mêmes principes. La règle qui ordonne d'éloigner le mort du camp parce qu'il est le siège d'un esprit redouté est pratiquement utile. Mais la même croyance fait que les parents s'oignent avec les liquides issus du corps en putréfaction, parce qu'ils passent pour avoir des vertus exceptionnelles. — Sous le rapport technique, la magie a plus servi que la religion.

comme, suivant lui, langage et pensée sont séparables, ce qui est vrai de l'un est vrai de l'autre. « Lorsque, dit-il, j'ai tenté de caractériser brièvement la mythologie dans sa nature intime, je l'ai appelée maladie du langage plutôt que maladie de la pensée. Mais, après tout ce que j'avais dit, dans mon livre sur *La science de la pensée*, de l'inséparabilité de la pensée et du langage et, par conséquent, de l'identité absolue d'une maladie du langage et d'une maladie de la pensée, il semble qu'aucune équivoque n'était plus possible... Se représenter le Dieu suprême comme coupable de tous les crimes, trompé par des hommes, brouillé avec sa femme et battant ses enfants, c'est sûrement un symptôme de condition anormale ou maladie de la pensée, disons mieux, de folie bien caractérisée »[1]. Et l'argument ne vaut pas seulement contre Max Müller et sa théorie, mais contre le principe même du naturisme, de quelque façon qu'on l'applique. Quoi qu'on fasse, si la religion a pour principal objet d'exprimer les forces de la nature, il n'est pas possible d'y voir autre chose qu'un système de fictions décevantes dont la survie est incompréhensible.

Max Müller, il est vrai, a cru échapper à l'objection, dont il sentait la gravité, en distinguant radicalement la mythologie de la religion et en mettant la première en dehors de la seconde. Il réclame le droit de réserver le nom de religion aux seules croyances qui sont conformes aux prescriptions de la saine morale et aux enseignements d'une théologie rationnelle. Les mythes, au contraire, seraient des développements parasitaires qui, sous l'influence du langage, seraient venus se greffer sur ces représentations fondamentales et les dénaturer. Ainsi la croyance à Zeus aurait été religieuse dans la mesure où les Grecs voyaient en Zeus le Dieu suprême, père de l'humanité, protecteur des lois, vengeur des crimes, etc. ; mais tout ce qui concerne

1. *Études de mythologie comparée*, p. 51-52.

la biographie de Zeus, ses mariages, ses aventures, ne serait que mythologie[1].

Mais la distinction est arbitraire. Sans doute, la mythologie intéresse l'esthétique en même temps que la science des religions, mais elle ne laisse pas d'être un des éléments essentiels de la vie religieuse. Si de la religion on retire le mythe, il faut également en retirer le rite ; car les rites s'adressent le plus généralement à des personnalités définies qui ont un nom, un caractère, des attributions déterminées, une histoire, et ils varient suivant la manière dont sont conçues ces personnalités. Le culte qu'on rend à la divinité dépend de la physionomie qu'on lui attribue : et c'est le mythe qui fixe cette physionomie. Très souvent même, le rite n'est pas autre chose que le mythe mis en action ; la communion chrétienne est inséparable du mythe pascal de qui elle tient tout son sens. Si donc toute mythologie est le produit d'une sorte de délire verbal, la question que nous posions reste entière : l'existence et surtout la persistance du culte deviennent inexplicables. On ne comprend pas comment, pendant des siècles, les hommes ont pu continuer à faire des gestes sans objet. D'ailleurs, ce ne sont pas seulement les traits particuliers des figures divines qui sont ainsi déterminés par les mythes ; l'idée même qu'il y a des dieux, des êtres spirituels, préposés aux divers départements de la nature, de quelque manière qu'ils soient représentés, est essentiellement mythique[2]. Or, si l'on retranche des religions du passé tout ce qui tient à la notion des dieux conçus comme agents cosmiques, que reste-t-il ? L'idée de la divinité en soi, d'une puissance

1. V. *Nouvelles leçons sur la science du langage*, II, p. 147, et *Physic. Rel.*, p. 276 et suiv. Dans le même sens, Bréal, *Mélanges*, etc., p. 6 : « Pour apporter dans cette question de l'origine de la mythologie la clarté nécessaire, il faut distinguer avec soin les *dieux* qui sont un produit immédiat de l'intelligence humaine, des *fables* qui n'en sont qu'un produit indirect et involontaire. »

2. C'est ce que reconnaît Max Müller. V. *Physic. Rel.*, p. 132, et *Mythologie comparée*, p. 58 ; « les dieux, dit-il, sont *nomina* et non *numina*, des noms sans être et non des êtres sans nom ».

transcendante dont l'homme dépend et sur laquelle il s'appuie ? Mais c'est là une conception philosophique et abstraite qui ne s'est jamais réalisée telle quelle dans aucune religion historique ; elle est sans intérêt pour la science des religions[1]. Gardons-nous donc de distinguer entre les croyances religieuses, de retenir les unes parce qu'elles nous paraissent justes et saines, de rejeter les autres comme indignes d'être appelées religieuses parce qu'elles nous froissent et nous déconcertent. Tous les mythes, même ceux que nous trouvons les plus déraisonnables, ont été des objets de foi[2]. L'homme y a cru, non moins qu'à ses propres sensations ; il a réglé d'après eux sa conduite. Il est donc impossible, en dépit des apparences, qu'ils soient sans fondement objectif.

Cependant, dira-t-on, de quelque manière qu'on explique les religions, il est certain qu'elles se sont méprises sur la nature véritable des choses : les sciences en ont fait la preuve. Les modes d'action qu'elles conseillaient ou prescrivaient à l'homme ne pouvaient donc avoir que bien rarement des effets utiles : ce n'est pas avec des lustrations qu'on guérit les maladies ni avec des sacrifices ou des chants qu'on fait pousser la moisson. Ainsi l'objection que

1. Max MÜLLER, il est vrai, soutient que, pour les Grecs, « Zeus était et est resté, malgré tous les obscurcissements mythologiques, le nom de la Divinité suprême » (*Science du langage*, II, p. 173). Nous ne discuterons pas cette assertion, historiquement bien contestable ; mais en tout cas, cette conception de Zeus ne put jamais être qu'une lueur au milieu de toutes les autres croyances religieuses des Grecs.

D'ailleurs, dans un ouvrage postérieur, Max MÜLLER va jusqu'à faire de la notion même de dieu en général le produit d'un processus tout verbal et, par conséquent, une élaboration mythologique (*Physic. Rel.*, p. 138).

2. Sans doute, en dehors des mythes proprement dits, il y a toujours eu des fables qui n'étaient pas crues ou, du moins, qui n'étaient pas crues de la même manière et au même degré, et qui, pour cette raison, n'avaient pas de caractère religieux. La ligne de démarcation entre contes et mythes est certainement flottante et malaisée à déterminer. Mais ce n'est pas une raison pour faire de tous les mythes des contes, pas plus que nous ne songeons à faire de tous les contes des mythes. Il y a tout au moins un caractère qui, dans nombre de cas, suffit à différencier le mythe religieux : c'est son rapport avec le culte.

nous avons faite au naturisme semble s'appliquer à tous les systèmes d'explication possibles.

Il en est un cependant qui y échappe. Supposons que la religion réponde à un tout autre besoin que celui de nous adapter aux choses sensibles : elle ne risquera pas d'être affaiblie par cela seul qu'elle ne satisfait pas ou satisfait mal ce besoin. Si la foi religieuse n'est pas née pour mettre l'homme en harmonie avec le monde matériel, les fautes qu'elle a pu lui faire commettre dans sa lutte avec le monde ne l'atteignent pas à sa source, parce qu'elle s'alimente à une autre source. Si ce n'est pas pour ces raisons qu'on est arrivé à croire, on devait continuer à croire alors même que ces raisons étaient contredites par les faits. On conçoit même que la foi ait pu être assez forte, non seulement pour supporter ces contradictions, mais pour les nier et pour empêcher le croyant d'en apercevoir la portée ; ce qui avait pour effet de les rendre inoffensives pour la religion. Quand le sentiment religieux est vif, il n'admet pas que la religion puisse être coupable et il suggère facilement des explications qui l'innocentent : si le rite ne produit pas les résultats attendus, on impute l'échec soit à quelque faute d'exécution soit à l'intervention d'une divinité contraire. Mais pour cela, il faut que les idées religieuses ne tirent pas leur origine d'un sentiment que froissent ces déceptions de l'expérience ; car alors d'où pourrait leur venir leur force de résistance ?

III

Mais de plus, alors même que l'homme aurait eu réellement des raisons de s'obstiner, en dépit de tous les mécomptes, à exprimer en symboles religieux les phénomènes cosmiques, encore fallait-il que ceux-ci fussent de nature à suggérer cette interprétation. Or d'où leur viendrait cette propriété ? Ici encore, nous nous trouvons en présence d'un

de ces postulats qui ne passent pour évidents que parce qu'on n'en a pas fait la critique. On pose comme un axiome qu'il y a dans le jeu naturel des forces physiques tout ce qu'il faut pour éveiller en nous l'idée du sacré ; mais quand on examine d'un peu près les preuves, d'ailleurs sommaires, qui ont été données de cette proposition, on constate qu'elle se réduit à un préjugé.

On parle de l'émerveillement que devaient ressentir les hommes à mesure qu'ils découvraient le monde. Mais d'abord, ce qui caractérise la vie de la nature, c'est une régularité qui va jusqu'à la monotonie. Tous les matins, le Soleil monte à l'horizon, tous les soirs, il se couche ; tous les mois, la Lune accomplit le même cycle ; le fleuve coule d'une manière ininterrompue dans son lit ; les mêmes saisons ramènent périodiquement les mêmes sensations. Sans doute, ici et là, quelque événement inattendu se produit : c'est le Soleil qui s'éclipse, c'est la Lune qui disparaît derrière les nuages, c'est le fleuve qui déborde, etc. Mais ces perturbations passagères ne peuvent jamais donner naissance qu'à des impressions également passagères, dont le souvenir s'efface au bout d'un temps ; elles ne sauraient donc servir de base à ces systèmes stables et permanents d'idées et de pratiques qui constituent les religions. Normalement, le cours de la nature est uniforme et l'uniformité ne saurait produire de fortes émotions. C'est transporter à l'origine de l'histoire des sentiments beaucoup plus récents que de se représenter le sauvage tout rempli d'admiration devant ces merveilles. Il y est trop accoutumé pour en être fortement surpris. Il faut de la culture et de la réflexion pour secouer ce joug de l'accoutumance et découvrir tout ce qu'il y a de merveilleux dans cette régularité même. D'ailleurs, ainsi que nous en avons fait précédemment la remarque[1], il ne suffit pas que nous admirions un objet pour qu'il nous apparaisse comme sacré, c'est-à-dire pour qu'il soit marqué

1. V. plus haut, p. 38.

de ce caractère qui fait apparaître tout contact direct avec lui comme un sacrilège et une profanation. C'est méconnaître ce qu'il y a de spécifique dans le sentiment religieux que de le confondre avec toute impression de surprise admirative.

Mais, dit-on, à défaut d'admiration, il y a une impression que l'homme ne peut pas ne pas éprouver en présence de la nature. Il ne peut pas entrer en rapports avec elle sans se rendre compte qu'elle le déborde et le dépasse. Elle l'écrase de son immensité. Cette sensation d'un espace infini qui l'entoure, d'un temps infini qui a précédé et qui suivra l'instant présent, de forces infiniment supérieures à celles dont il dispose ne peut manquer, semble-t-il, d'éveiller en lui l'idée qu'il existe, hors de lui, une puissance infinie dont il dépend. Or cette idée entre, comme élément essentiel, dans notre conception du divin.

Mais rappelons-nous ce qui est en question. Il s'agit de savoir comment l'homme a pu arriver à penser qu'il y avait, dans la réalité, deux catégories de choses radicalement hétérogènes et incomparables entre elles. Comment le spectacle de la nature pourrait-il nous donner l'idée de cette dualité ? La nature est toujours et partout semblable à elle-même. Peu importe qu'elle s'étende à l'infini : au-delà de la limite extrême où peut parvenir mon regard, elle ne diffère pas de ce qu'elle est en deçà. L'espace que je conçois par-delà l'horizon est encore de l'espace, identique à celui que je vois. Ce temps qui s'écoule sans terme est fait de moments identiques à ceux que j'ai vécus. L'étendue, comme la durée, se répète indéfiniment ; si les portions que j'en atteins n'ont pas, par elles-mêmes, de caractère sacré, comment les autres en auraient-elles ? Le fait que je ne les perçois pas directement ne suffit pas à les transformer[1]. Un

1. Il y a, d'ailleurs, dans le langage de Max MÜLLER, de véritables abus de mots. L'expérience sensible, dit-il, implique, au moins dans certains cas, « qu'au-delà du connu il y a *quelque chose d'inconnu, quelque chose que je demande la permission d'appeler infini* » (*Natural Rel.*, p. 195.

monde de choses profanes a beau être illimité ; il reste un monde profane. On dit que les forces physiques avec lesquelles nous sommes en rapports excèdent les nôtres ? Mais les forces sacrées ne se distinguent pas simplement des profanes par leur grande intensité, elles sont autres ; elles ont des qualités spéciales que n'ont pas les secondes. Au contraire, toutes celles qui se manifestent dans l'univers sont de même nature, celles qui sont en nous comme celles qui sont en dehors de nous. Surtout, il y a aucune raison qui ait pu permettre de prêter aux unes une sorte de dignité éminente par rapport aux autres. Si donc la religion était réellement née du besoin d'assigner des causes aux phénomènes physiques, les forces qui auraient été ainsi imaginées ne seraient pas plus sacrées que celles que conçoit le savant d'aujourd'hui pour rendre compte des mêmes faits[1]. C'est dire qu'il n'y aurait pas eu d'êtres sacrés ni, par conséquent, de religion.

De plus, à supposer même que cette sensation « d'écrasement » soit réellement suggestive de l'idée religieuse, elle ne pourrait avoir produit cet effet sur le primitif ; car cette sensation, il ne l'a pas. Il n'a nullement conscience que les forces cosmiques soient à ce point supérieures aux siennes. Parce que la science n'est pas encore venue lui apprendre la modestie, il s'attribue sur les choses un empire qu'il n'a pas, mais dont l'illusion suffit pour l'empêcher de se sentir

Cf. p. 218). L'inconnu n'est pas nécessairement l'infini, pas plus que l'infini n'est nécessairement l'inconnu s'il est, en tous ses points, semblable à lui-même et, par conséquent, à ce que nous en connaissons. Il faudrait faire la preuve que ce que nous en percevons diffère en nature de ce que nous n'en percevons pas.

1. C'est ce que reconnaît involontairement Max MÜLLER en certains endroits. Il confesse voir peu de différence entre la notion d'Agni, le dieu du feu, et la notion de l'éther par laquelle le physicien moderne explique la lumière et la chaleur (*Physic. Rel.*, p. 126-127). Ailleurs, il ramène la notion de divinité à celle d'*agency* (p. 138) ou de causalité qui n'a rien de naturel et de profane. Le fait que la religion représente les causes ainsi imaginées sous la forme d'agents personnels ne suffit pas à expliquer qu'elles aient un caractère sacré. Un agent personnel peut être profane et, d'ailleurs, bien des forces religieuses sont essentiellement impersonnelles.

dominé par elles. Il croit pouvoir, comme nous l'avons dit déjà, faire la loi aux éléments, déchaîner le vent, forcer la pluie à tomber, arrêter le Soleil par un geste, etc.[1]. La religion elle-même contribue à lui donner cette sécurité ; car elle est censée l'armer de pouvoirs étendus sur la nature. Les rites sont, en partie, des moyens destinés à lui permettre d'imposer ses volontés au monde. Loin donc qu'elles soient dues au sentiment que l'homme aurait de sa petitesse en face de l'univers, les religions s'inspirent plutôt du sentiment contraire. Même les plus élevées et les plus idéalistes ont pour effet de rassurer l'homme dans sa lutte avec les choses : elles professent que la foi est, par elle-même, capable « de soulever les montagnes », c'est-à-dire de dominer les forces de la nature. Comment pourraient-elles donner cette confiance si elles avaient pour origine une sensation de faiblesse et d'impuissance ?

D'ailleurs, si vraiment les choses de la nature étaient devenues des êtres sacrés en raison de leurs formes imposantes ou de la force qu'elles manifestent, on devrait constater que le Soleil, la Lune, le ciel, les montagnes, la mer, les vents, en un mot les grandes puissances cosmiques, furent les premières à être élevées à cette dignité ; car il n'en est pas qui soient plus aptes à frapper les sens et l'imagination. Or, en fait, elles n'ont été divinisées que tardivement. Les premiers êtres auxquels s'est adressé le culte — on en aura la preuve dans les chapitres qui vont suivre — sont d'humbles végétaux ou des animaux vis-à-vis desquels l'homme se trouvait, pour le moins, sur le pied d'égalité : c'est le canard, le lièvre, le kangourou, l'émou, le lézard, la chenille, la grenouille, etc. Leurs qualités objectives ne sauraient évidemment être l'origine des sentiments religieux qu'ils ont inspirés.

1. Nous verrons, en parlant des rites et de la foi en leur efficacité, comment s'expliquent ces illusions (v. liv. II, chap. II).

CHAPITRE IV

LE TOTÉMISME COMME RELIGION ÉLÉMENTAIRE

Historique de la question. — Méthode pour la traiter

Si opposés, à ce qu'il semble, dans leurs conclusions, les deux systèmes que nous venons d'étudier concordent cependant sur un point essentiel : ils se posent le problème dans des termes identiques. Tous deux, en effet, entreprennent de construire la notion du divin avec les sensations qu'éveillent en nous certains phénomènes naturels, soit physiques soit biologiques. Pour les animistes, c'est le rêve, pour les naturistes, ce sont certaines manifestations cosmiques qui auraient été le point de départ de l'évolution religieuse. Mais pour les uns et pour les autres, c'est dans la nature, soit de l'homme soit de l'univers, qu'il faudrait aller chercher le germe de la grande opposition qui sépare le profane du sacré.

Mais une telle entreprise est impossible : elle suppose une véritable création *ex nihilo*. Un fait de l'expérience commune ne peut nous donner l'idée d'une chose qui a pour caractéristique d'être en dehors du monde de l'expérience commune. L'homme, tel qu'il s'apparaît à lui-même dans ses songes, n'est pourtant qu'un homme. Les forces naturelles, telles que les perçoivent nos sens, ne sont que des forces naturelles, quelle que puisse être leur intensité. De là vient la commune critique que nous adressions à l'une et à l'autre doctrine. Pour expliquer comment ces prétendues données de la pensée religieuse ont pu prendre un

caractère sacré que rien ne fonde objectivement, il fallait admettre que tout un mode de représentations hallucinatoires est venu s'y superposer, les dénaturer au point de les rendre méconnaissables et substituer à la réalité une pure fantasmagorie. Ici, ce sont les illusions du rêve qui auraient opéré cette transfiguration ; là, c'est le brillant et vain cortège d'images évoquées par le mot. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il fallait en venir à voir dans la religion le produit d'une interprétation délirante.

Une conclusion positive se dégage donc de cet examen critique. Puisque ni l'homme ni la nature n'ont, par eux-mêmes, de caractère sacré, c'est qu'ils le tiennent d'une autre source. En dehors de l'individu humain et du monde physique, il doit donc y avoir quelque autre réalité par rapport à laquelle cette espèce de délire qu'est bien, en un sens, toute religion, prend une signification et une valeur objective. En d'autres termes, par-delà ce qu'on a appelé le naturisme et l'animisme, il doit y avoir un autre culte, plus fondamental et plus primitif, dont les premiers ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers.

Ce culte existe, en effet ; c'est celui auquel les ethnographes ont donné le nom de totémisme.

I

C'est seulement à la fin du XVIII[e] siècle que le mot de totem apparaît dans la littérature ethnographique. On le rencontre, pour la première fois, dans le livre d'un interprète indien, J. Long, qui fut publié à Londres en 1791[1]. Pendant près d'un demi-siècle, le totémisme ne fut connu que comme une institution exclusivement américaine[2]. C'est seulement en 1841 que Grey, dans un passage resté

1. *Voyages and Travels of an Indian Interpreter.*
2. L'idée était tellement répandue que M. Réville faisait encore de

célèbre[1], signala l'existence de pratiques tout à fait similaires en Australie. On commença dès lors à se rendre compte qu'on se trouvait en présence d'un système d'une certaine généralité.

Mais on n'y voyait guère qu'une institution essentiellement archaïque, une curiosité ethnographique sans grand intérêt pour l'historien. Mac Lennan fut le premier qui ait entrepris de rattacher le totémisme à l'histoire générale de l'humanité. Dans une série d'articles, parus dans la *Fortnightly Review*[2], il s'efforça de montrer, non seulement que le totémisme était une religion, mais que de cette religion étaient dérivées une multitude de croyances et de pratiques que l'on retrouve dans des systèmes religieux beaucoup plus avancés. Il alla même jusqu'à en faire la source de tous les cultes zoolâtriques et phytolâtriques que l'on peut observer chez les peuples anciens. Assurément, cette extension du totétisme était abusive. Le culte des animaux et des plantes dépend de causes multiples que l'on ne peut sans simplisme, réduire à l'unité. Mais ce simplisme, par ses exagérations mêmes, avait, du moins, l'avantage de mettre en évidence l'importance historique du totémisme.

D'un autre côté les américanistes s'étaient aperçus depuis longtemps que le tötémisme était solidaire d'une organisation sociale déterminée : c'est celle qui a pour base la division de la société en clans[3]. En 1877, dans son *Ancient Society*[4], Lewis H. Morgan entreprit d'en faire l'étude,

l'Amérique la terre classique du totémisme (*Religions des peuples non civilisés*, I, p. 242).

1. *Journals of two Expeditions in North-West and Western Australia*, II, p. 228.

2. *The Worship of Animals and Plants. Totems and Totemism* (1869, 1870).

3. L'idée se trouve déjà exprimée très nettement dans une étude de GALLATIN intitulée Synopsis of the Indian Tribes (*Archaeologia Americana*, II, p. 109 et suiv.), et dans une circulaire de MORGAN, reproduite dans le *Cambrian Journal*, 1860, p. 149.

4. Ce travail avait, d'ailleurs, été précédé et préparé par deux autres ouvrages du même auteur : *The League of the Iroquois*, 1851 et *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871.

d'en déterminer les caractères distinctifs, en même temps que d'en faire voir la généralité dans les tribus indiennes de l'Amérique septentrionale et centrale. Presque au même moment, et d'ailleurs sous la suggestion directe de Morgan, Fison et Howitt[1] constataient l'existence du même système social en Australie ainsi que ses rapports avec le totémisme.

Sous l'influence de ces idées directrices, les observations purent se poursuivre avec plus de méthode. Les recherches que suscita le Bureau américain d'ethnologie contribuèrent, pour une part importante, au progrès de ces études[2]. En 1887, les documents étaient assez nombreux et assez significatifs pour que Frazer ait jugé opportun de les réunir et de nous les présenter dans un tableau systématique. Tel est l'objet de son petit livre intitulé *Totemism*[3] où le totémisme est étudié à la fois comme religion et comme institution juridique. Mais cette étude était purement descriptive ; aucun effort n'y était fait soit pour expliquer le totémisme[4] soit pour en approfondir les notions fondamentales.

Robertson Smith est le premier qui ait entrepris ce travail d'élaboration. Il sentait plus vivement qu'aucun de ses devanciers combien cette religion grossière et confuse était riche en germes d'avenir. Sans doute, Mc Lennan

1. *Kamilaroi and Kurnai*, 1880.

2. Dès les premiers tomes de l'*Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, on trouve l'étude de Powell, Wyandot Government (I, p. 59), celles de Cushing, Zuñi Fetisches (II, p. 9), de Smith, Myths of the Iroquois (*ibid.*, p. 77), l'important travail de Dorsey, Omaha Sociology (III, p. 211), qui sont autant de contributions à l'étude du totémisme.

3. Paru d'abord, sous forme abrégée, dans l'*Encyclopaedia Britannica*.

4. Tylor avait déjà, dans sa *Primitive Culture*, tenté une explication du totémisme, sur laquelle nous revenons plus loin, mais que nous ne reproduisons pas ici ; car, ramenant le totémisme à n'être qu'un cas particulier du culte des ancêtres, elle en méconnaît totalement l'importance. Nous ne mentionnons dans ce chapitre que les observations ou les théories qui ont fait réaliser à l'étude du totémisme des progrès importants.

avait déjà rapproché le totémisme des grandes religions de l'antiquité ; mais c'était uniquement parce qu'il croyait retrouver, ici et là, un culte des animaux et des plantes. Or, réduire le totémisme à n'être qu'une sorte de zoolâtrie ou de phytolâtrie, c'était n'apercevoir que ce qu'il a de plus superficiel ; c'était même en méconnaître la nature véritable. Smith, par-delà la lettre des croyances totémiques, s'efforça d'atteindre les principes profonds dont elles dépendent. Déjà, dans son livre sur *La parenté et le mariage dans l'Arabie primitive*[1], il avait fait voir que le totémisme suppose une consubstantialité, naturelle ou acquise, de l'homme et de l'animal (ou de la plante). Dans sa *Religion des Sémites*[2], il fit de cette même idée l'origine première de tout le système sacrificiel : c'est au totémisme que l'humanité devrait le principe de la communion alimentaire. Et sans doute, on peut trouver que la théorie de Smith était unilatérale ; elle n'est plus adéquate aux faits actuellement connus ; mais elle ne laissait pas de contenir une vue géniale et elle a exercé, sur la science des religions, la plus féconde influence. C'est de ces mêmes conceptions que s'inspire le *Golden Bough*[3] de Frazer où le totémisme que Mc Lennan avait rattaché aux religions de l'antiquité classique et Smith à celles des sociétés sémitiques, se trouve relié au folklore européen. L'école de Mc Lennan et celle de Morgan venaient ainsi rejoindre celle de Mannhardt[4].

Pendant ce temps, la tradition américaine continuait à se développer avec une indépendance qu'elle a, d'ailleurs, conservée jusqu'à des temps tout récents. Trois groupes de

1. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885.
2. *The Religion of the Semites*, 1re éd., 1889. C'est la rédaction d'un cours professé à l'Université d'Aberdeen en 1888. Cf. l'article Sacrifice dans l'*Encyclopaedia Britannica*.
3. Londres, 1890. Depuis, une seconde édition en trois volumes a paru (1900) et une troisième en cinq volumes est déjà en cours de publication.
4. Dans la même direction, il convient de citer l'intéressant ouvrage de Sidney HARTLAND, *The Legend of Perseus*, 3 vol., 1894-1896.

sociétés furent particulièrement l'objet de recherches qui intéressent le totémisme. Ce sont, d'abord, les tribus du Nord-Ouest, les Tlinkit, les Haida, les Kwaliutl, les Salish, les Tsimshian ; c'est ensuite la grande nation des Sioux ; enfin, au centre de l'Amérique, les Indiens des Pueblo. Les premiers furent principalement étudiés par Dall, Krause, Boas, Swanton, Hill-Tout ; les seconds par Dorsey ; les derniers par Mindeleff, Mrs. Stevenson, Cushing[1]. Mais, si riche que fût la moisson de faits que l'on recueillait ainsi de toutes parts, les documents dont on disposait restaient fragmentaires. Si les religions américaines contiennent de nombreuses traces de totémisme, elles ont pourtant dépassé la phase proprement totémique. D'autre part, en Australie, les observations n'avaient guère porté que sur des croyances éparses et des rites isolés, rites d'initiation et interdits relatifs au totem. Aussi est-ce avec des faits pris de tous les côtés que Frazer avait tenté de tracer un tableau d'ensemble du totémisme. Or, quel que soit l'incontestable mérite de cette reconstitution, entreprise dans ces conditions, elle ne pouvait pas ne pas être incomplète et hypothétique. En définitive, on n'avait pas encore vu une religion totémique fonctionner dans son intégralité.

C'est seulement dans ces dernières années que cette grave lacune a été comblée. Deux observateurs d'une remarquable sagacité, MM. Baldwin Spencer et F.-J. Gillen, ont, en partie[2], découvert, dans l'intérieur du continent

1. Nous nous bornons à donner ici les noms des auteurs ; les ouvrages seront indiqués plus tard quand nous les utiliserons.

2. Si Spencer et Gillen ont été les premiers à étudier ces tribus d'une manière approfondie, ils ne furent cependant pas les premiers à en parler. HOWITT avait signalé l'organisation sociale des Wuaramongo (Warlramunga de Spencer et Gillen), dès 1888 dans Further Notes on the Australian Classes in *Journal of the Anthropological Institute* (désormais *J.A.I.*), p. 44-45. Les Arunta avaient déjà été sommairement étudiés par SCHULZE (The Aborigines of the Upper and Middle Finke River, in *Transactions of the Royal Society of South Australia*, t. XIV, 2e fasc.); l'organisation des Chingalee (les Tjingilli de Spencer et Gillen), des Wombya, etc., par MATHEWS (Wombya Organization of the Australian Aborigines, in *American Anthropologist*, nouvelle série, II, p. 494 ;

australien, un nombre assez considérable de tribus où ils ont vu pratiquer un système religieux complet dont les croyances totémiques forment la base et font l'unité. Les résultats de leur enquête ont été consignés dans deux ouvrages qui ont renouvelé l'étude du totémisme. Le premier, *The Native Tribes of Central Australia*[1], traite des plus centrales d'entre ces tribus, les Arunta, les Luritcha et, un peu plus au sud, sur le bord occidental du lac Eyre, les Urabunna. Le second, intitulé *The Northern Tribes of Central Australia*[2], se rapporte aux sociétés qui sont au nord des Urabunna ; elles occupent le territoire qui va des Macdonnell Ranges jusqu'au golfe de Carpentarie. Ce sont, pour ne citer que les principales, les Unmatjera, les Kaitish, les Warramunga, les Worgaia, les Tjingilli, les Binbinga, les Walpari, les Gnanji et enfin, sur les bords mêmes du golfe, les Mara et les Anula[3].

Plus récemment, un missionnaire allemand, Carl Strehlow, qui a passé lui aussi de longues années dans ces mêmes sociétés du centre australien[4], a commencé à publier ses propres observations sur deux de ces tribus, celles des Aranda et des Loritja (Arunda et Luritcha de

Divisions of Some West Australian Tribes, *ibid.*, p. 185 ; *Proceed. Amer. Philos. Soc.*, XXXVII, p. 151-152 et *Journal Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXII, p. 71 et XXXIII, p. 111). Les premiers résultats de l'enquête faite sur les Arunta avaient, d'ailleurs, été publiés déjà dans le *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia*, Part. IV (1896). La première partie de ce *Rapport* est de STERLIN, la seconde est de GILLEN ; la publication tout entière était placée sous la direction de Baldwin SPENCER.

1. Londres, 1899 ; désormais par abréviation, *Native Tribes* ou *Nat. Tr.*

2. Londres, 1904 ; désormais *Northern Tribes* ou *North. Tr.*

3. Nous écrivons les Arunta, les Anula, les Tjingilli, etc., sans ajouter à ces noms l'*s* caractéristique du pluriel. Il nous paraît peu logique d'incorporer, à des mots qui ne sont pas français, un signe grammatical qui n'a de sens que dans notre langue. Nous ne ferons d'exception à cette règle que quand le nom de tribu aura été manifestement francisé (les Hurons par exemple).

4. Strehlow est en Australie depuis 1892 ; il vécut d'abord chez les Dieri ; de là, il passa chez les Arunta.

Spencer et Gillen)[1]. Très maître de la langue parlée par ces peuples[2], Strehlow a pu nous rapporter un grand nombre de mythes totémiques et de chants religieux qui nous sont donnés, pour la plupart, dans leur texte original. Malgré des divergences de détails qui s'expliquent sans peine et dont l'importance a été grandement exagérée[3], nous verrons que les observations faites par Strehlow, tout en complétant, précisant, parfois même rectifiant celles de Spencer et Gillen, les confirment en somme dans tout ce qu'elles ont d'essentiel.

Ces découvertes suscitèrent une abondante littérature sur laquelle nous aurons à revenir. Les travaux de Spencer et Gillen surtout exercèrent une influence considérable, non seulement parce qu'ils étaient les plus anciens, mais parce que les faits y étaient présentés sous une forme systématique qui était de nature, à la fois, à orienter les observations ultérieures[4], et à stimuler la spéculation. Les résultats en furent commentés, discutés, interprétés de toutes les manières. Au même moment, Howitt, dont les études fragmentaires étaient dispersées dans une multitude

1. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. Quatre fascicules ont jusqu'à présent été publiés ; le dernier paraissait au moment où le présent livre venait d'être terminé. Nous n'avons pu en faire état. Les deux premiers traitent des mythes et des légendes, le troisième du culte. Au nom de Strehlow, il est juste d'ajouter celui de von Leonhardi qui a joué dans cette publication un rôle important. Non seulement il s'est chargé d'éditer les manuscrits de Strehlow, mais, sur plus d'un point, par ses questions judicieuses, il a provoqué ce dernier à préciser ses observations. On pourra, d'ailleurs, utilement consulter un article que LEONHARDI a donné au *Globus* et où l'on trouvera de nombreux extraits de sa correspondance avec Strehlow (Ueber einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentral-Australien, in *Globus*, XCI, p. 285). Cf. sur le même sujet un article de N.-W. THOMAS paru dans *Folk-lore*, XVI, p. 428 et suiv.

2. Spencer et Gillen ne l'ignorent pas, mais sont loin de la posséder comme Strehlow.

3. Notamment par KLAATSCH, Schlussbericht über meine Reise nach Australien, in *Zeitschrift f. Ethnologie*, 1907, p. 635 et suiv.

4. Le livre de K. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi Tribe*, celui d'EYLMANN, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*, celui de John MATHEW, *Two Representative Tribes of Queensland*, certains articles récents de Mathews témoignent de l'influence de Spencer et Gillen.

de publications différentes[1], entreprit de faire, pour les tribus du sud, ce que Spencer et Gillen avaient fait pour celles du centre. Dans ses *Native Tribes of South-East Australia*[2], il nous donne un tableau d'ensemble de l'organisation sociale des peuples qui occupent l'Australie méridionale, la Nouvelle-Galles du Sud et une bonne partie du Queensland. Les progrès ainsi réalisés suggérèrent à Frazer l'idée de compléter son *Totemism* par une sorte de compendium[3] où l'on trouverait réunis tous les documents importants qui se rapportent soit à la religion totémique soit à l'organisation familiale et matrimoniale dont, à tort ou à raison, cette religion passe pour être solidaire. Le but de cet ouvrage n'est pas de nous donner une vue générale et systématique du totémisme, mais plutôt de mettre à la disposition des travailleurs les matériaux nécessaires pour une construction de ce genre[4]. Les faits y sont disposés dans un ordre strictement ethnographique et géographique : chaque continent et, à l'intérieur de chaque continent, chaque tribu ou groupe ethnique sont étudiés séparément. Sans doute, une étude aussi étendue, et où tant de peuples divers sont successivement passés en revue, ne pouvait être également approfondie dans toutes ses parties ; elle n'en constitue pas moins un bréviaire utile à consulter et qui peut servir à faciliter les recherches.

1. On trouvera la liste de ces publications dans la préface de *Nat. Tr.*, p. 8 et 9.
2. Londres, 1904. Désormais, nous citerons ce livre avec l'abréviation *Nat. Tr.*, mais en le faisant toujours précéder du nom de Howitt afin de le distinguer du premier livre de Spencer et Gillen dont nous abrégeons le titre de la même manière.
3. *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres, 1910. L'ouvrage commence par une réédition de l'opuscule *Totemism*, reproduit sans changements essentiels.
4. A la fin et au commencement, il est vrai, on trouve des théories générales sur le totémisme qui seront exposées et discutées plus loin. Mais ces théories sont relativement indépendantes du recueil de faits qui les accompagne, car elles avaient déjà été publiées dans différents articles de revues, bien avant que l'ouvrage n'ait paru. Ces articles ont été reproduits dans le premier volume (p. 89-172).

II

De ce bref historique il résulte que l'Australie est le terrain le plus favorable à l'étude du totémisme. Nous en ferons, pour cette raison, l'aire principale de notre observation.

Dans son *Totemism*, Frazer s'était surtout attaché à relever toutes les traces de totémisme que l'on peut découvrir dans l'histoire et dans l'ethnographie. Il fut ainsi amené à comprendre dans son étude les sociétés les plus différentes par la nature et le degré de culture : l'ancienne Égypte[1], l'Arabie, la Grèce[2], les Slaves du Sud[3] y figurent à côté des tribus de l'Australie et de l'Amérique. Cette manière de procéder n'avait rien qui pût surprendre chez un disciple de l'école anthropologique. Cette école, en effet, ne cherche pas à situer les religions dans les milieux sociaux dont elles font partie[4] et à les différencier en raison des milieux différents auxquels elles sont ainsi rapportées. Tout au contraire, comme l'indique le nom même qu'elle s'est donné, son but est d'atteindre, par-delà les différences nationales et historiques, les bases universelles et vraiment humaines de la vie religieuse. On suppose que l'homme possède de lui-même, en vertu de sa constitution propre et indépendamment de toutes conditions sociales, une nature religieuse et on se propose de la terminer[5].

1. *Totemism*, p. 12.
2. *Ibid.*, p. 15.
3. *Ibid.*, p. 32.
4. On doit noter que, sous ce rapport, l'ouvrage plus récent *Totemism and Exogamy* marque un progrès important dans la pensée et dans la méthode de Frazer. Il s'efforce, toutes les fois où il décrit les institutions religieuses ou domestiques d'une tribu, de déterminer les conditions géographiques et sociales dans lesquelles cette tribu se trouve placée. Si sommaires que soient ces analyses, elles n'en attestent pas moins une rupture avec les vieilles méthodes de l'école anthropologique.
5. Sans doute, nous aussi nous considérons que l'objet principal de la

Pour une recherche de ce genre, tous les peuples peuvent être mis à contribution. Sans doute, on interrogera de préférence les plus primitifs parce que cette nature initiale a plus de chances de s'y montrer à nu ; mais puisqu'on peut également la retrouver chez les plus civilisés, il est naturel qu'ils soient également appelés en témoignage. A plus forte raison, tous ceux qui passent pour n'être pas trop éloignés des origines, tous ceux que l'on réunit confusément sous la rubrique imprécise de *sauvages*, seront-ils mis sur le même plan et consultés indifféremment. D'autre part, comme, de ce point de vue, les faits n'ont d'intérêt que proportionnellement à leur degré de généralité, on se considère comme obligé de les accumuler en aussi grand nombre que possible ; on ne croit pas pouvoir trop étendre le cercle des comparaisons.

Telle ne saurait être notre méthode, et cela pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, pour le sociologue comme pour l'historien, les faits sociaux sont fonction du système social dont ils font partie ; on ne peut donc les comprendre quand on les en détache. C'est pourquoi deux faits, qui ressortissent à deux sociétés différentes, ne peuvent pas être comparés avec fruit par cela seul qu'ils paraissent se ressembler ; mais il faut de plus que ces sociétés elles-mêmes se ressemblent, c'est-à-dire ne soient que des variétés d'une même espèce. La méthode comparative serait impossible s'il n'existait pas de types sociaux, et elle ne peut être utilement appliquée qu'à l'intérieur d'un même type. Que d'erreurs n'a-t-on pas commises pour avoir méconnu ce précepte ! C'est ainsi qu'on a indûment rapproché des faits qui, en dépit de ressemblances extérieures, n'avaient ni le même sens ni la même portée ; la démocratie primi-

science des religions est d'arriver à saisir ce qui constitue la nature religieuse de l'homme. Seulement, comme nous y voyons, non une donnée constitutionnelle, mais un produit de causes sociales, il ne saurait être question de la déterminer, abstraction faite de tout milieu social.

tive et celle d'aujourd'hui, le collectivisme des sociétés inférieures et les tendances socialistes actuelles, la monogamie qui est fréquente dans les tribus australiennes et celle que sanctionnent nos codes, etc. Dans le livre même de Frazer on trouve des confusions de ce genre. Il lui est arrivé souvent d'assimiler aux pratiques proprement totémiques de simples rites thériolâtriques, alors que la distance, parfois énorme, qui sépare les milieux sociaux correspondants, exclut toute idée d'assimilation. Si donc nous ne voulons pas tomber dans les mêmes erreurs, il nous faudra, au lieu de disperser notre recherche sur toutes les sociétés possibles, la concentrer sur un type nettement déterminé.

Il importe même que cette concentration soit aussi étroite que possible. On ne peut comparer utilement que des faits que l'on connaît bien. Or, quand on entreprend d'embrasser toutes sortes de sociétés et de civilisations, on n'en peut connaître aucune avec la compétence qui serait nécessaire ; quand on assemble, pour les rapprocher, des faits de toute provenance, on est obligé de les prendre de toutes mains sans qu'on ait les moyens ni même le temps d'en faire la critique. Ce sont ces rapprochements tumultueux et sommaires qui ont discrédité la méthode comparative auprès d'un certain nombre de bons esprits. Elle ne peut donner de résultats sérieux que si elle s'applique à un nombre assez restreint de sociétés pour que chacune d'elles puisse être étudiée avec une suffisante précision. L'essentiel est de choisir celles où l'investigation a le plus de chances d'être fructueuse.

Aussi bien la valeur des faits importe-t-elle beaucoup plus que leur nombre. La question de savoir si le totémisme a été plus ou moins répandu est, à nos yeux, très secondaire[1]. S'il nous intéresse, c'est avant tout parce que,

1. L'importance que nous attribuons au totémisme est donc tout à fait indépendante de la question de savoir s'il a été universel, nous ne saurions trop le répéter.

en l'étudiant, nous espérons découvrir des rapports de nature à mieux nous faire comprendre ce qu'est la religion. Or, pour établir des rapports, il est ni nécessaire ni toujours utile d'entasser les expériences les unes sur les autres ; il est bien plus important d'en avoir de bien faites et qui soient vraiment significatives. Un fait unique peut mettre une loi en lumière, alors qu'une multitude d'observations imprécises et vagues ne peut produire que confusion. Le savant, dans toute espèce de science, serait submergé par les faits qui s'offrent à lui s'il ne faisait pas un choix entre eux. Il faut qu'il discerne ceux qui promettent d'être le plus instructifs, qu'il porte sur eux son attention et se détourne provisoirement des autres.

Voilà pourquoi, sous la réserve qui sera ultérieurement indiquée, nous nous proposons de limiter notre recherche aux sociétés australiennes. Elles remplissent toutes les conditions qui viennent d'être énumérées. Elles sont parfaitement homogènes ; bien qu'on puisse discerner entre elles des variétés, elles ressortissent à un même type. L'homogénéité en est même si grande que les cadres de l'organisation sociale non seulement sont les mêmes, mais sont désignés par des noms ou identiques ou équivalents dans une multitude de tribus, parfois très distantes les unes des autres[1]. D'un autre côté, le totémisme australien est celui sur lequel nous avons les documents les plus complets. Enfin, ce que nous nous proposons avant tout d'étudier dans ce travail, c'est la religion la plus primitive et la plus simple qu'il soit possible d'atteindre. Il est donc naturel que, pour la découvrir, nous nous adressions à des sociétés aussi rapprochées que possible des origines de l'évolution ; c'est là évidemment que nous avons le plus de chances de la rencontrer et de la bien observer. Or, il n'est

1. C'est le cas des phratries et des classes matrimoniales ; v. sur ce point, SPENCER et GILLEN, *Northern Tribes*, chap. III ; HOWITT, *Native Tribes of South Australia*, p. 109 et 137-142 ; THOMAS, *Kinship and Marriage in Australia*, chap. VI et VII.

pas de sociétés qui présentent ce caractère à un plus haut degré que les tribus australiennes. Non seulement leur technique est très rudimentaire, — la maison et même la hutte y sont encore ignorées — mais leur organisation est la plus primitive et la plus simple qui soit connue ; c'est celle que nous avons appelée ailleurs[1] *organisation à base de clans*. Nous aurons, dès le prochain chapitre, l'occasion d'en rappeler les traits essentiels.

Cependant, tout en faisant de l'Australie l'objet principal de notre recherche, nous croyons utile de ne pas faire complètement abstraction des sociétés où le totémisme a été découvert pour la première fois, c'est-à-dire des tribus indiennes de l'Amérique du Nord.

Cette extension du champ de la comparaison n'a rien qui ne soit légitime. Sans doute, ces peuples sont plus avancés que ceux d'Australie. La technique y est devenue beaucoup plus savante : les hommes y vivent dans des maisons ou sous des tentes ; il y a même des villages fortifiés. Le volume de la société est beaucoup plus considérable et la centralisation, qui fait complètement défaut en Australie, commence à y apparaître ; on y voit de vastes confédérations, comme celle des Iroquois, soumises à une autorité centrale. Parfois, on trouve un système compliqué de classes différenciées et hiérarchisées. Cependant, les lignes essentielles de la structure sociale y restent ce qu'elles sont en Australie ; c'est toujours l'organisation à base de clans. Nous sommes donc en présence, non de deux types différents, mais de deux variétés d'un même type, et qui sont même assez proches l'une de l'autre. Ce sont deux moments successifs d'une même évolution ; l'homogénéité est, par suite, assez grande pour permettre les rapprochements.

D'autre part, ces rapprochements peuvent avoir leur

1. *Division du travail social*, 3e éd., p. 150 (Paris, F. Alcan).

utilité. Précisément parce que la technique des Indiens est bien plus avancée que celles des Australiens, certains côtés de l'organisation sociale qui leur est commune sont plus aisés à étudier chez les premiers que chez les seconds. Tant que les hommes en sont encore à faire leurs premiers pas dans l'art d'exprimer leur pensée, il n'est pas facile pour l'observateur d'apercevoir ce qui les meut ; car rien ne vient clairement traduire ce qui se passe dans ces consciences obscures qui n'ont d'elles-mêmes qu'un sentiment confus et fugace. Les symboles religieux, par exemple, ne consistent alors qu'en informes combinaisons de lignes et de couleurs dont le sens, nous le verrons, n'est pas aisé à deviner. Il y a bien les gestes, les mouvements par lesquels s'expriment les états intérieurs ; mais, essentiellement fugitifs, ils se dérobent vite à l'observation. Voilà pourquoi le totémisme a été constaté plus tôt en Amérique qu'en Australie ; c'est parce qu'il y était plus visible bien qu'il y tînt relativement moins de place dans l'ensemble de la vie religieuse. De plus, là où les croyances et les institutions ne se prennent pas sous une forme matérielle un peu définie, elles sont plus exposées à changer sous l'influence des moindres circonstances ou à s'effacer totalement des mémoires. C'est ainsi que les clans australiens ont quelque chose de flottant et de protéimorphe alors que l'organisation correspondante a le plus souvent, en Amérique, une plus grande stabilité et des contours plus nettement arrêtés. Aussi, bien que le totémisme américain soit plus éloigné des origines que celui d'Australie, il y a des particularités importantes dont il nous a mieux conservé le souvenir.

En second lieu, pour bien comprendre une institution il est souvent bon de la suivre jusqu'à des phases avancées de son évolution[1] ; car c'est parfois quand elle est pleine-

1. Bien entendu, il n'en est pas toujours ainsi. Il arrive fréquemment, comme nous l'avons dit, que les formes les plus simples aident à mieux

ment développée que sa signification véritable apparaît avec le plus de netteté. A ce titre encore, le totémisme américain, parce qu'il a derrière lui une plus longue histoire, pourra servir à éclairer certains aspects du totémisme australien[1]. En même temps, il nous mettra mieux en état d'apercevoir comment le totémisme se relie aux formes religieuses qui ont suivi et de marquer sa place dans l'ensemble du développement historique.

Nous ne nous interdirons donc pas d'utiliser, dans les analyses qui vont suivre, certains faits empruntés aux sociétés indiennes de l'Amérique du Nord. Ce n'est pas qu'il puisse être question d'étudier ici le totémisme américain[2] ; une telle étude demande à être faite directement, pour elle-même, et à n'être pas confondue avec celle que nous allons entreprendre : elle pose d'autres problèmes et implique tout un ensemble d'investigations spéciales. Nous ne recourrons aux faits américains qu'à titre complémentaire et seulement quand ils nous paraîtront propres à mieux faire comprendre les faits australiens. Ce sont ces derniers qui constituent l'objet véritable et immédiat de notre recherche[3].

comprendre les plus complexes. Il n'y a pas, sur ce point, de règle de méthode qui s'applique automatiquement à tous les cas possibles.

1. C'est ainsi que le totémisme individuel d'Amérique nous aidera à comprendre le rôle et l'importance de celui d'Australie. Comme ce dernier est très rudimentaire, il eût probablement passé inaperçu.

2. Il n'y a pas, d'ailleurs, en Amérique, un type unique de totémisme, mais des espèces différentes qu'il serait nécessaire de distinguer.

3. Nous ne sortirons de ce cercle de faits que très exceptionnellement et quand un rapprochement particulièrement instructif nous paraîtra s'imposer.

LIVRE II

LES CROYANCES ÉLÉMENTAIRES

CHAPITRE PREMIER

LES CROYANCES PROPREMENT TOTÉMIQUES

I. — Le Totem comme nom et comme emblème

Notre étude comprendra naturellement deux parties. Puisque toute religion est composée de représentations et de pratiques rituelles, nous devrons traiter successivement des croyances et des rites qui sont propres à la religion totémique. Sans doute, ces deux éléments de la vie religieuse sont trop étroitement solidaires pour qu'il soit possible de les séparer radicalement. Bien que, en principe, le culte dérive des croyances, il réagit sur elles ; le mythe se modèle souvent sur le rite afin d'en rendre compte, surtout quand le sens n'en est pas ou n'en est plus apparent. Inversement, il y a des croyances qui ne se manifestent clairement qu'à travers les rites qui les expriment. Les deux parties de l'analyse ne peuvent donc pas ne pas se pénétrer. Cependant, ces deux ordres de faits sont trop différents pour qu'il ne soit pas indispensable de les étudier séparément. Et comme il est impossible de rien entendre à une religion quand on ignore les idées sur lesquelles elle repose, c'est tout d'abord ces dernières qu'il nous faut chercher à connaître.

Toutefois, notre intention n'est pas de retracer ici toutes les spéculations dans lesquelles s'est jouée la pensée religieuse même des seuls Australiens. Ce que nous voulons atteindre, ce sont les notions élémentaires qui sont à la base de la religion ; mais il ne saurait être question de

les suivre à travers tous les développements, parfois si touffus, que leur a donnés, dès ces sociétés, l'imagination mythologique. Certes, nous nous servirons des mythes quand ils pourront nous aider à mieux comprendre ces notions fondamentales, mais sans faire de la mythologie elle-même l'objet de notre étude. D'ailleurs, en tant qu'elle est une œuvre d'art, elle ne ressortit pas à la seule science des religions. De plus, les processus mentaux dont elle résulte sont d'une trop grande complexité pour qu'ils puissent être étudiés indirectement et de biais. C'est un difficile problème qui demande à être traité en lui-même, pour lui-même et d'après une méthode qui lui soit spéciale.

Mais, parmi les croyances sur lesquelles repose la religion totémique, les plus importantes sont naturellement celles qui concernent le totem ; c'est donc par elles qu'il nous faut commencer.

I

A la base de la plupart des tribus australiennes, nous trouvons un groupe qui tient dans la vie collective une place prépondérante : c'est le clan. Deux traits essentiels le caractérisent.

En premier lieu, les individus qui le composent se considèrent comme unis par un lien de parenté, mais qui est d'une nature très spéciale. Cette parenté ne vient pas de ce qu'ils soutiennent les uns avec les autres des relations définies de consanguinité ; ils sont parents par cela seul qu'ils portent un même nom. Ils ne sont pas pères, mères, fils ou filles, oncles ou neveux les uns des autres au sens que nous donnons actuellement à ces expressions ; et cependant ils se regardent comme formant une même famille, ou large ou étroite suivant les dimensions du clan, par cela seul qu'ils sont collectivement désignés par le même mot. Et si nous disons qu'ils se regardent comme d'une même

famille, c'est ce qu'ils se reconnaissent les uns envers les autres des devoirs identiques à ceux qui, de tout temps, ont incombé aux parents : devoirs d'assistance, de vendetta, de deuil, obligation de ne pas se marier entre eux, etc.

Mais, par ce premier caractère, le clan ne se distingue pas de la *gens* romaine et du γένος grec ; car la parenté des gentils, elle aussi, venait exclusivement de ce que tous les membres de la *gens* portaient le même nom[1], le *nomen gentilicium*. Et sans doute, en un sens, la *gens* est un clan ; mais c'est une variété du genre qui ne doit pas être confondue avec le clan australien[2]. Ce qui différencie ce dernier, c'est que le nom qu'il porte est aussi celui d'une espèce déterminée de choses matérielles avec lesquelles il croit soutenir des rapports très particuliers dont nous aurons plus tard à dire la nature ; ce sont notamment des rapports de parenté. L'espèce de choses qui sert à désigner collectivement le clan s'appelle son *totem*. Le totem du clan est aussi celui de chacun de ses membres.

Chaque clan a son totem qui lui appartient en propre ; deux clans différents d'une même tribu ne sauraient avoir le même. En effet, on fait partie d'un clan par cela seul qu'on porte un certain nom. Tous ceux donc qui portent ce nom en sont membres au même titre ; de quelque manière qu'ils soient répartis sur le territoire tribal, ils soutiennent tous, les uns avec les autres, les mêmes rapports de parenté[3]. Par

1. C'est la définition que Cicéron donne de la gentilité : *Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt (Top. 6)*.

2. On peut dire, d'une manière générale, que le clan est un groupe familial où la parenté résulte uniquement de la communauté du nom ; c'est en ce sens que la *gens* est un clan. Mais, dans le genre ainsi constitué, le clan totémique est une espèce particulière.

3. Dans une certaine mesure, ces liens de solidarité s'étendent même par-delà les frontières de la tribu. Quand des individus de tribus différentes ont un même totem, ils ont les uns envers les autres des devoirs particuliers. Le fait nous est expressément affirmé de certaines tribus de l'Amérique du Nord (v. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, III, p. 57, 81, 299, 356-357). Les textes relatifs à l'Australie sont moins explicites. Il

conséquent, deux groupes qui ont un même totem ne peuvent être que deux sections d'un même clan. Sans doute, il arrive souvent qu'un clan ne réside pas tout entier dans une même localité, mais compte des représentants en des endroits différents. Son unité, cependant, ne laisse pas d'être sentie alors même qu'elle n'a pas de base géographique.

Quant au mot de totem, c'est celui qu'emploient les Ojibway, tribu algonkine, pour désigner l'espèce de choses dont un clan porte le nom[1]. Bien que l'expression n'ait rien d'australien[2] et qu'elle ne se rencontre même que dans une seule société d'Amérique, les ethnographes l'ont définitivement adoptée et s'en servent pour dénommer, d'une manière générale, l'institution que nous sommes en train de décrire. C'est Schoolcraft qui, le premier, a ainsi étendu le sens du mot et parlé d'un « système totémique »[3]. Cette extension, dont il y a d'assez nombreux exemples en ethnographie, n'est assurément pas sans inconvénients. Il n'est pas normal qu'une institution de cette importance porte un nom de fortune, emprunté à un idiome étroitement local, et qui ne rappelle aucunement les caractères distinctifs de la chose qu'il exprime. Mais aujourd'hui, cette manière d'employer le mot est si universellement acceptée qu'il y aurait un excès de purisme à s'insurger contre l'usage[4].

est cependant probable que la prohibition du mariage entre membres d'un même totem est internationale.

1. MORGAN, *Ancient Society*, p. 165.

2. En Australie, les mots employés varient suivant les tribus. Dans les régions observées par Grey, on disait *Kobong* ; les Dieri disent *Murdu* (HOWITT, *Nat. Tr. of S. E. Aust.*, p. 91), les Narrinyeri, *Mgaitye* (TAPLIN, *in* CURR, II, p. 244), les Warramunga, *Mungai ou Mungaii* (*North. Tr.*, p. 754), etc.

3. *Indian Tribes of the United States*, IV, p. 86.

4. Et cependant cette fortune du mot est d'autant plus regrettable que nous ne savons même pas avec exactitude comment il s'orthographie. Les uns écrivent *totam*, les autres *toodaim*, ou *dodaim* ou *ododam* (v. FRAZER, *Totemism*, p. 1). Le sens même du terme n'est pas exacte-

Les objets qui servent de totems appartiennent, dans la très grande généralité des cas, soit au règne végétal soit au règne animal, mais principalement à ce dernier. Quant aux choses inanimées, elles sont beaucoup plus rarement employées. Sur plus de 500 noms totémiques relevés par Howitt parmi les tribus du sud-est australien, il n'y en a guère qu'une quarantaine qui ne soient pas des noms de plantes ou d'animaux : ce sont les nuages, la pluie, la grêle, la gelée, la lune, le soleil, le vent, l'automne, l'été, l'hiver, certaines étoiles, le tonnerre, le feu, la fumée, l'eau, l'ocre rouge, la mer. On remarquera la place très restreinte faite aux corps célestes et même, plus généralement, aux grands phénomènes cosmiques qui, pourtant, étaient destinés à une si grande fortune dans la suite du développement religieux. Parmi tous les clans dont nous parle Howitt, il n'y en a que deux qui aient pour totem la Lune[1], deux le Soleil[2], trois une étoile[3], trois le tonnerre[4], deux les éclairs[5]. La pluie seule fait exception ; elle est, au contraire, très fréquente[6].

Tels sont les totems que l'on pourrait appeler normaux. Mais le totémisme a ses anomalies. Ainsi, il arrive que le totem est, non pas un objet tout entier, mais une partie

ment déterminé. Si l'on s'en rapporte au langage tenu par le premier observateur des Ojibway, J. Long, le mot de *totam* désignerait le génie protecteur, le totem individuel dont il sera question plus loin (liv. I, chap. IV) et non le totem de clan. Mais les témoignages des autres explorateurs sont formellement en sens contraire (v. sur ce point FRAZER, *Totemism and Exogamy*, III, p. 49-52).

1. Les Wotjobaluk (p. 121) et les Buandik (p. 123).
2. Les mêmes.
3. Les Wolgal (p. 102), les Wotjobaluk et les Buandik.
4. Les Muruburra (p. 177), les Wotjobaluk et les Buandik.
5. Les Buandik et les Kaiabara (p. 116). On remarquera que tous ces exemples sont empruntés à cinq tribus seulement.
6. De même, sur 204 sortes de totems, relevées par SPENCER et GILLEN dans un grand nombre de tribus, 188 sont des animaux ou des plantes. Les objets inanimés sont le boomerang, l'eau froide, l'obscurité, le feu, l'éclair, la Lune, l'ocre rouge, la résine, l'eau salée, l'étoile du soir, la pierre, le Soleil, l'eau, le tourbillon, le vent, les grêlons (*North. Tr.*, p. 773. Cf. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, I, p. 253-254).

d'objet. Le fait paraît assez rare en Australie[1] ; Howitt n'en cite qu'un seul exemple[2]. Cependant, il pourrait bien se faire qu'il se rencontrât avec une certaine fréquence dans les tribus où les groupes totémiques se sont subdivisés avec excès ; on dirait que les totems eux-mêmes ont dû se fragmenter pour pouvoir fournir des noms à ces multiples divisions. C'est ce qui paraît s'être produit chez les Arunta et les Loritja. Strehlow a relevé dans ces deux sociétés jusqu'à 442 totems dont plusieurs désignent non une espèce animale, mais un organe particulier des animaux de cette espèce, par exemple, la queue, l'estomac de l'opossum, la graisse du kangourou, etc.[3].

Nous avons vu que, normalement, le totem n'est pas un individu, mais une espèce ou une variété : ce n'est pas tel kangourou, tel corbeau, mais le kangourou ou l'émou en général. Parfois, cependant, c'est un objet particulier. Tout d'abord, c'est forcément le cas toutes les fois où c'est une chose unique en son genre qui sert de totem, comme le Soleil, la Lune, telle constellation, etc. Mais il arrive aussi que des clans tirent leur nom de tel pli ou de telle dépression de terrain, géographiquement déterminés, de telle fourmilière, etc. Nous n'en connaissons, il est vrai, qu'un petit nombre d'exemples en Australie ; Strehlow en cite pourtant quelques-uns[4]. Mais les causes mêmes qui ont donné naissance à ces totems anormaux démontrent qu'ils sont d'une origine relativement récente. En effet, ce qui a fait ériger en totems certains emplacements, c'est qu'un ancêtre mythique passe pour s'y être arrêté ou y avoir accompli

1. FRAZER (*Totemism*, p. 10 et 13) en cite des cas assez nombreux et en fait même un genre à part qu'il appelle *split-totems*. Mais ces exemples sont empruntés à des tribus où le totémisme est profondément altéré, comme à Samoa ou dans les tribus du Bengale.
2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 107.
3. V. les tableaux relevés par STREHLOW, *Die Aranda- und Loritja-Stämme*, II, p. 61-72 (cf. III, p. XIII-XVII). Il est remarquable que ces totems fragmentaires soient exclusivement des totems animaux.
4. STREHLOW, II, p. 52 et 72.

quelque acte de sa vie légendaire[1]. Or ces ancêtres nous sont, en même temps, présentés dans les mythes comme appartenant eux-mêmes à des clans qui avaient des totems parfaitement réguliers, c'est-à-dire empruntés à des espèces animales ou végétales. Les dénominations totémiques qui commémorent les faits et gestes de ces héros ne peuvent donc avoir été primitives, mais elles correspondent à une forme de totémisme déjà dérivée et déviée. Il est permis de se demander si les totems météorologiques n'ont pas la même origine ; car le Soleil, la Lune, les astres sont souvent identifiés avec les ancêtres de l'époque fabuleuse[2].

Quelquefois, mais non moins exceptionnellement, c'est un ancêtre ou un groupe d'ancêtres qui sert directement de totem. Le clan se nomme alors, non d'après une chose ou une espèce de choses réelles, mais d'après un être purement mythique. Spencer et Gillen avaient déjà signalé deux ou trois totems de ce genre. Chez les Warramunga et chez les Tjingilli, il existe un clan qui porte le nom d'un ancêtre, appelé Thaballa, et qui semble incarner la gaieté[3]. Un autre clan Warramunga porte le nom d'un serpent fabuleux, monstrueux, appelé Wollunqua, et dont le clan est censé descendu[4]. Nous devons à Strehlow quelques faits similaires[5]. Dans tous les cas, il est assez aisé d'entrevoir

1. Par exemple, un de ces totems est une cavité où un ancêtre du totem du Chat sauvage s'est reposé ; un autre est une galerie souterraine où un ancêtre du clan de la Souris a creusé, etc. (*ibid.*, p. 72).

2. *Nat. Tr.*, p. 561 et suiv. STREHLOW, II, p. 71, n. 2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 246 et suiv. ; On Australian Medicine Men, *J.A.I.* XVI, p. 53 ; Further notes on the Australian Class Systems, *J.A.I.* XVIII, p. 63 et suiv.

3. Thaballa signifie le *garçon qui rit*, d'après la traduction de SPENCER et GILLEN. Les membres du clan qui porte son nom croient l'entendre rire dans les rochers qui lui servent de résidence (*North. Tr.*, p. 207, 215, 227, note). D'après le mythe rapporté p. 422, il y aurait eu un groupe initial de Thaballa mythiques (cf. p. 208). Le clan des Kati, des hommes pleinement développés, *full-grown men* comme disent SPENCER et GILLEN, paraît bien être du même genre (*North. Tr.*, p. 207).

4. *North. Tr.*, p. 226 et suiv.

5. STREHLOW, II, p. 71-72. Strehlow cite chez les Loritja et les Arunta

ce qui a dû se passer. Sous l'influence de causes diverses, par le développement même de la pensée mythologique, le totem collectif et impersonnel s'est effacé devant certains personnages mythiques qui sont passés au premier rang et qui sont devenus eux-mêmes des totems.

Ces différentes irrégularités, si intéressantes qu'elles puissent être par ailleurs, n'ont donc rien qui nous oblige à modifier notre définition du totem. Elles ne constituent pas, comme on l'a cru parfois[1], autant d'espèces de totems plus ou moins irréductibles les unes aux autres et au totem normal, tel que nous l'avons défini. Ce sont seulement des formes secondaires et parfois aberrantes d'une seule et même notion qui est, et de beaucoup, la plus générale et qu'il y a tout lieu de regarder aussi comme la plus primitive.

Quant à la manière dont s'acquiert le nom totémique, elle intéresse le recrutement et l'organisation du clan plutôt que la religion ; elle ressortit donc à la sociologie de la famille plus qu'à la sociologie religieuse[2]. Aussi nous bornerons-nous à indiquer sommairement les principes les plus essentiels qui régissent la matière.

Suivant les tribus, trois règles différentes sont en usage.

Dans un grand nombre, on peut même dire le plus grand

un totem qui rappelle de très près celui du serpent Wollunqua : c'est le totem du serpent mythique d'eau.

1. C'est le cas de Klaatsch, dans son article déjà cité (v. plus haut p. 130, n. 3).

2. Ainsi que nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent, le totémisme intéresse à la fois la question de la religion et la question de la famille, puisque le clan est une famille. Les deux problèmes, dans les sociétés inférieures, sont étroitement solidaires. Mais ils sont tous deux trop complexes pour qu'il ne soit pas indispensable de les traiter séparément. On ne peut, d'ailleurs, comprendre l'organisation familiale primitive avant de connaître les idées religieuses primitives ; car celles-ci servent de principes à celle-là. C'est pourquoi il était nécessaire d'étudier le totémisme comme religion, avant d'étudier le clan totémique comme groupement familial.

nombre de sociétés, l'enfant a pour totem celui de sa mère, par droit de naissance : c'est ce qui arrive chez les Dieri, les Urabunna du centre de l'Australie méridionale : les Wotjobaluk, les Gournditch-Mara de Victoria ; les Kamilaroi, le Wiradjuri, les Wonghibon, les Euahlayi de la Nouvelle-Galles du Sud ; les Wakelbura, les Pitta-Pitta, les Kurnandaburi du Queensland, pour ne citer que les noms les plus importants. Dans ce cas, comme, en vertu de la règle exogamique, la mère est obligatoirement d'un autre totem que son mari et comme, d'autre part, elle vit dans la localité de ce dernier, les membres d'un même totem sont nécessairement dispersés entre des localités différentes suivant les hasards des mariages qui se contractent. Il en résulte que le groupe totémique manque de base territoriale.

Ailleurs, le totem se transmet en ligne paternelle. Cette fois, l'enfant restant auprès de son père, le groupe local est essentiellement formé de gens qui appartiennent au même totem ; seules les femmes mariées y représentent des totems étrangers. Autrement dit, chaque localité a son totem particulier. Jusqu'à des temps récents, ce mode d'organisation n'avait été rencontré, en Australie, que dans des tribus où le totémisme est en voie de décadence, par exemple chez les Narrinyeri, où le totem n'a presque plus de caractère religieux[1]. On était donc fondé à croire qu'il y avait un rapport étroit entre le système totémique et la filiation en ligne utérine. Mais Spencer et Gillen ont observé, dans la partie septentrionale du centre australien, tout un groupe de tribus où la religion totémique est encore pratiquée et où pourtant la transmission du totem se fait en ligne paternelle : ce sont les Warramunga, les Gnanji, les Umbaia, les Binbinga, les Mara, et les Anula[2].

1. V. Taplin, *The Narrinyeri Tribe*, Curr, II, p. 244-245 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 131.
2. *North. Tr.*, p. 163, 169, 170, 172. Il y a toutefois lieu de noter que dans toutes ces tribus, sauf les Mara et les Anula, la transmission du

Enfin, une troisième combinaison est celle que l'on observe chez les Arunta et les Loritja. Ici, le totem de l'enfant n'est nécessairement ni celui de sa mère ni celui de son père ; c'est celui de l'ancêtre mythique qui, par des procédés que les observateurs nous rapportent de manières différentes[1], est venu féconder mystiquement la mère au moment de la conception. Une technique déterminée permet de reconnaître quel est cet ancêtre et à quel groupe totémique il appartient[2]. Mais, comme c'est le hasard qui fait que tel ancêtre s'est trouvé à proximité de la mère plutôt que tel autre, le totem de l'enfant se trouve finalement dépendre de circonstances fortuites[3].

En dehors et au-dessus des totems de clans, il y a les totems de phratries qui, sans différer en nature des premiers, demandent pourtant à en être distingués.

On appelle phratrie un groupe de clans qui sont unis entre eux par des liens particuliers de fraternité. Normalement, une tribu australienne est divisée en deux phratries entre lesquelles sont répartis les différents clans. Il y a, sans doute, des sociétés où cette organisation a disparu ; mais tout fait croire qu'elle a été générale. En tout cas, il

totem en ligne paternelle ne serait que le fait le plus général, mais comporterait des exceptions.

1. Suivant Spencer et Gillen (*Nat. Tr.*, p. 123 et suiv.), l'âme de l'ancêtre se réincarnerait dans le corps de la mère et deviendrait l'âme de l'enfant ; suivant Strehlow (II, p. 51 et suiv.) la conception, tout en étant l'œuvre de l'ancêtre, n'impliquerait pas une réincarnation ; mais, dans l'une et l'autre interprétation, le totem propre de l'enfant ne dépend pas nécessairement de celui de ses parents.

2. *Nat. Tr.*, p. 133 ; Strehlow, II, p. 53.

3. C'est, en grande partie, la localité où la mère croit avoir conçu qui détermine le totem de l'enfant. Chaque totem, comme nous le verrons, a son centre, et les ancêtres fréquentent de préférence les endroits qui servent de centres à leurs totems respectifs. Le totem de l'enfant est donc celui auquel ressortit la localité où la mère croit avoir conçu. D'ailleurs, comme celle-ci doit se trouver plus souvent dans le voisinage de l'endroit qui sert de centre totémique à son mari, l'enfant doit être le plus généralement du même totem que le père. C'est ce qui explique, sans doute, comment, dans chaque localité, la majeure partie des habitants appartiennent au même totem (*Nat. Tr.*, p. 9).

n'existe pas, en Australie, de tribu où le nombre des phratries soit supérieur à deux.

Or, dans presque tous les cas où les phratries portent un nom dont le sens a pu être établi, ce nom se trouve être celui d'un animal ; c'est donc, semble-t-il, un totem. C'est ce qu'a bien démontré A. Lang dans un récent ouvrage[1]. Ainsi, chez les Gournditch-Mara (Victoria), les phratries s'appellent l'une Krokitch et l'autre Kaputch ; le premier de ces mots signifie kakatoès blanc, le second, kakatoès noir[2]. Les mêmes expressions se retrouvent, en totalité ou en partie, chez les Buandik et les Wotjobaluk[3]. Chez les Wurun-Jerri, les noms employés sont ceux de Bunfil et de Waang qui veulent dire aigle-faucon et corbeau[4]. Les mots de Mukwara et de Kilpara sont usités pour le même objet dans un grand nombre de tribus de la Nouvelle-Galles du Sud[5] ; ils désignent les mêmes animaux[6]. C'est également l'aigle-faucon et le corbeau qui ont donné leurs noms aux deux phratries des Ngarigo, des Wolgal[7]. Chez les Kuinmurbura, c'est le kakatoès blanc et le corbeau[8]. On pourrait citer d'autres exemples. On en vient ainsi à voir dans la phratrie un ancien clan qui se serait démembré ; les clans actuels seraient le produit de ce démembrement, et la solidarité qui les unit, un souvenir de leur primitive unité[9]. Il est vrai que, dans certaines tribus, les phratries n'ont

1. *The secret of the Totem*, p. 159 et suiv. Cf. Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 40 et 41 ; John Mathew, *Eaglehawk and Crow* ; Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, p. 52 et suiv.
2. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 124.
3. Howitt, *op. cit.*, p. 121, 123, 124. Curr, III, p. 461.
4. Howitt, p. 126.
5. Howitt, p. 98 et suiv.
6. Curr, II, p. 165 ; Brough Smyth, I, p. 423 ; Howitt, *op. cit.*, p. 429.
7. Howitt, p. 101, 102.
8. J. Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland*, p. 139.
9. On pourrait, à l'appui de cette hypothèse, donner d'autres raisons ; mais il faudrait faire intervenir des considérations relatives à l'organisation familiale, et nous tenons à séparer les deux études. La question, d'ailleurs, n'intéresse que secondairement notre sujet.

plus, semble-t-il, de noms déterminés ; dans d'autres, où ces noms existent, le sens n'en est plus connu même des indigènes. Mais il n'y a rien là qui puisse surprendre. Les phratries sont certainement une institution primitive, car elles sont partout en voie de régression ; ce sont les clans, issus d'elles, qui sont passés au premier plan. Il est donc naturel que les noms qu'elles portaient se soient peu à peu effacés des mémoires, ou qu'on ait cessé de les comprendre ; car ils devaient appartenir à une langue très archaïque qui n'est plus en usage. Ce qui le prouve, c'est que, dans plusieurs cas où nous savons de quel animal la phratrie porte le nom, le mot qui désigne cet animal dans la langue courante est entièrement différent de celui qui sert à la dénommer[1].

Entre le totem de la phratrie et les totems des clans, il existe comme un rapport de subordination. En effet, chaque clan, en principe, appartient à une phratrie et à une seule ; il est tout à fait exceptionnel qu'il compte des représentants dans l'autre phratrie. Le cas ne se rencontre guère que dans certaines tribus du centre, notamment chez les Arunta[2] ; encore, même là où, sous des influences perturbatrices, il se produit des chevauchements de ce genre, le gros du clan est tout entier compris dans une des deux moitiés de la tribu ; seule, une minorité se trouve de l'autre côté[3]. La règle est donc que les deux phratries ne se

1. Par exemple, Mukwara, qui désigne une phratrie chez les Barkinji, les Paruinji, les Milpulko, signifie, d'après Brough Smyth, aigle-faucon ; or, parmi les clans compris dans cette phratrie, il en est un qui a pour totem l'aigle-faucon. Mais ici, cet animal est désigné par le mot de Bilyara. On trouvera plusieurs cas du même genre, cités par LANG, *op. cit.*, p. 162.

2. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 115. D'après HOWITT (*op. cit.*, p. 121 et 454), chez les Wotjobaluk, le clan du Pélican serait également représenté dans les deux phratries. Le fait nous paraît douteux. Il serait très possible que ces deux clans aient pour totems deux espèces différentes de pélicans. C'est ce qui semble ressortir des indications données par MATHEWS sur la même tribu (Aboriginal Tribes of N. S. Wales a. Victoria in *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1904, p. 287-288).

3. V. sur cette question notre mémoire sur : Le totémisme, in *Année sociologique*, t. V, p. 82 et suiv.

pénètrent pas ; par suite, le cercle des totems que peut porter un individu est prédéterminé par la phratrie à laquelle il appartient. Autrement dit, le totem de la phratrie est comme un genre dont les totems des clans sont des espèces. Nous verrons plus loin que ce rapprochement n'est pas purement métaphorique.

Outre les phratries et les clans, on trouve souvent dans les sociétés australiennes un autre groupe secondaire qui n'est pas sans avoir une certaine individualité : ce sont les classes matrimoniales.

On appelle de ce nom des subdivisions de la phratrie qui sont en nombre variable suivant les tribus : on en trouve tantôt deux et tantôt quatre par phratrie[1]. Leur recrutement et leur fonctionnement sont réglés par les deux principes suivants. 1° Dans chaque phratrie, chaque génération appartient à une autre classe que la génération immédiatement précédente. Quand donc il n'y a que deux classes par phratrie, elles alternent nécessairement l'une avec l'autre à chaque génération. Les enfants sont de la classe dont leurs parents ne font pas partie ; mais les petits-enfants sont de la même que leurs grands-parents. Ainsi, chez les Kamilaroi la phratrie Kupathin comprend deux classes, Ippai et Kumbo ; la phratrie Dilbi, deux autres qui s'appellent Murri et Kubbi. Comme la filiation se fait en ligne utérine, l'enfant est de la phratrie de sa mère ; si elle est une Kupathin, il sera lui-même un Kupathin. Mais si elle est de la classe Ippai, il sera un Kumbo ; puis ses enfants, s'il est une fille, compteront de nouveau dans la classe Ippai. De même, les enfants des femmes de la classe Murri seront de la classe Kubbi, et les enfants des femmes de Kubbi seront des Murri de nouveau. Quand il y a quatre

1. V. sur cette question des classes australiennes en général notre mémoire sur La prohibition de l'inceste, in *Année sociol.*, I, p. 9 et suiv., et plus spécialement sur les tribus à huit classes L'organisation matrimoniale des sociétés australiennes, in *Année sociol.*, VIII, p. 118-147.

classes par phratrie, au lieu de deux, le système est plus complexe, mais le principe est le même. Ces quatre classes, en effet, forment deux couples de deux classes chacun, et ces deux classes alternent l'une avec l'autre, à chaque génération, de la manière qui vient d'être indiquée. 2° Les membres d'une classe ne peuvent, en principe[1], contracter mariage que dans une seule des classes de l'autre phratrie. Les Ippai doivent se marier dans la classe Kubbi ; les Murri, dans la classe Kumbo. C'est parce que cette organisation affecte profondément des rapports matrimoniaux que nous donnons à ces groupements le nom de classes matrimoniales.

Or, on s'est demandé si ces classes n'avaient pas parfois des totems comme les phratries et comme les clans.

Ce qui a posé la question, c'est que, dans certaines tribus du Queensland, chaque classe matrimoniale est soumise à des interdictions alimentaires qui lui sont spéciales. Les individus qui la composent doivent s'abstenir de la chair de certains animaux que les autres classes peuvent librement consommer[2]. Ces animaux ne seraient-ils pas des totems ?

Mais l'interdiction alimentaire n'est pas le signe caractéristique du totémisme. Le totem est, d'abord et avant tout, un nom, et comme nous le verrons, un emblème. Or, dans les sociétés dont il vient d'être question, il n'existe pas de classe matrimoniale qui porte un nom d'animal ou de plante ou qui se serve d'un emblème[3]. Il est pos-

1. Ce principe ne s'est pas maintenu partout avec une égale rigueur. Dans les tribus du centre à huit classes, notamment, outre la classe avec laquelle le mariage est régulièrement permis, il en est une autre avec laquelle on a une sorte de *connubium* secondaire (SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 106). Il en est de même dans certaines tribus à quatre classes. Chaque classe a le choix entre les deux classes de l'autre phratrie. C'est le cas des Kabi (v. MATHEW, in CURR, III, p. 1762).

2. V. ROTH, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 56 et suiv. ; PALMER, Notes on some Australian Tribes, *J.A.I.*, XIII (1884), p. 302 et suiv.

3. On cite cependant quelques tribus où des classes matrimoniales

sible, sans doute, que ces prohibitions soient indirectement dérivées du totémisme. On peut supposer que les animaux que protègent ces interdits servaient primitivement de totems à des clans qui auraient disparu, tandis que les classes matrimoniales se seraient maintenues. Il est certain, en effet, qu'elles ont parfois une force de résistance que n'ont pas les clans. Par suite, les interdictions, destituées de leurs supports primitifs, se seraient généralisées dans l'étendue de chaque classe, puisqu'il n'existait plus d'autres groupements auxquels elles pussent se rattacher. Mais on voit que, si cette réglementation est née du totémisme, elle n'en représente plus qu'une forme affaiblie et dénaturée[1].

porteraient des noms d'animaux ou de plantes : c'est le cas des Kabi (MATHEW, *Two Representative Tribes*, p. 150), des tribus observées par Mrs BATES (The Marriage Laws a. Cusioms. of the W. Austral. Aborigines, in *Victorian Geographical Journal*, XXIII-XXIV, p. 47) et peut-être de deux tribus observées par Palmer. Mais ces faits sont très rares, leur signification mal établie. D'ailleurs, il n'est pas surprenant que les classes, aussi bien que les groupes sexuels, aient parfois adopté des noms d'animaux. Cette extension exceptionnelle des dénominations totémiques ne modifie en rien notre conception du totémisme.

1. La même explication s'applique peut-être à quelques autres tribus du Sud-Est et de l'Est, où, si l'on en croit les informateurs de Howitt, on trouverait également des totems spécialement affectés à chaque classe matrimoniale. Ce serait le cas chez les Wiradjuri, les Wakelbura, les Bunta-Murra de la rivière Bulloo (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 210, 221, 226). Toutefois, les témoignages qu'il a recueillis sont, de son propre aveu, suspects. En fait, des listes mêmes qu'il a dressées, il résulte que plusieurs totems se retrouvent également dans les deux classes de la même phratrie.

L'explication que nous proposons d'après FRAZER (*Totemism and Exogamy*, p. 531 et suiv.) soulève, d'ailleurs, une difficulté. En principe, chaque clan, et, par conséquent, chaque totem sont indifféremment représentés dans les deux classes d'une même phratrie, puisque l'une de ces classes est celle des enfants et l'autre celle des parents de qui les premiers tiennent leurs totems. Quand donc les clans disparurent, les interdictions totémiques qui survivaient auraient dû rester communes aux deux classes matrimoniales, tandis que, dans les cas cités, chaque classe a les siennes propres. D'où provient cette différenciation ? L'exemple des Kaiabara (tribu du sud du Queensland) permet peut-être d'entrevoir comment cette différenciation s'est produite. Dans cette tribu, les enfants ont le totem de leur mère, mais particularisé au moyen d'un signe distinctif. Si la mère a pour totem l'aigle-faucon noir, celui de l'enfant est l'aigle-faucon blanc (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 299). Il y a là

Tout ce qui vient d'être dit du totem dans les sociétés australiennes s'applique aux tribus indiennes de l'Amérique du Nord. Toute la différence est que, chez ces dernières, l'organisation totémique a une fermeté de contours et une stabilité qui lui font défaut en Australie. Les clans australiens ne sont pas simplement très nombreux ; ils sont, pour une même tribu, en nombre presque illimité. Les observateurs en citent quelques-uns à titre d'exemples, mais sans réussir jamais à nous en donner une liste complète. C'est qu'à aucun moment cette liste n'est définitivement arrêtée. Le même processus de segmentation qui a démembré primitivement la phratrie et qui a donné naissance aux clans proprement dits, se continue sans terme à l'intérieur de ces derniers ; par suite de cet émiettement progressif, un clan n'a souvent qu'un effectif des plus réduits[1]. En Amérique, au contraire, le système totémique a des formes mieux définies. Bien que les tribus y soient, en moyenne, sensiblement plus volumineuses qu'en Australie, les clans y sont moins nombreux. Une même tribu en compte rarement plus d'une dizaine[2], et souvent moins ; chacun d'eux constitue donc un groupement beaucoup plus important. Mais surtout le nombre en est mieux déterminé : on sait combien il y en a et on nous le dit[3].

Cette différence tient à la supériorité de la technique sociale. Les groupes sociaux, dès le moment où ces tribus ont été observées pour la première fois, étaient fortement

comme une première tendance des totems à se différencier suivant les classes matrimoniales.

1. Une tribu de quelques centaines de têtes compte parfois jusqu'à 50 ou 60 clans et même beaucoup plus. Voir sur ce point DURKHEIM et MAUSS, De quelques formes primitives de classification, in *Année sociologique*, t. VI, p. 28 n. 1.

2. Sauf chez les Indiens Pueblo du Sud-Ouest où ils sont plus nombreux. V. HODGE, Pueblo Indian Clans, in *American Anthropologist*, 1re série, t. IX, p. 345 et suiv. On peut se demander toutefois si les groupes qui portent ces totems sont des clans ou des sous-clans.

3. V. les tableaux dressés par MORGAN dans *Ancient Society*, p. 153-185.

enracinés dans le sol, par suite, plus capables de résister aux forces dispersives qui les assaillaient. En même temps, la société avait déjà un trop vif sentiment de son unité pour rester inconsciente d'elle-même et des parties qui la composaient. L'exemple de l'Amérique nous sert ainsi à nous mieux rendre compte de ce qu'est l'organisation à base de clans. On se tromperait si l'on ne jugeait de cette dernière que d'après l'aspect qu'elle présente actuellement en Australie. Elle y est, en effet, dans un état de flottement et de dissolution qui n'a rien de normal ; il y faut voir bien plutôt le produit d'une dégénérescence, imputable aussi bien à l'usure naturelle du temps qu'à l'action désorganisatrice des blancs. Sans doute, il est peu probable que les clans australiens aient jamais eu les dimensions et la solide structure des clans américains. Cependant, il a dû y avoir un temps où la distance entre les uns et les autres était moins considérable qu'aujourd'hui ; car les sociétés d'Amérique n'auraient jamais réussi à se faire une aussi solide ossature si le clan avait toujours été fait d'une matière aussi fluide et inconsistante.

Cette stabilité plus grande a même permis au système archaïque des phratries de se maintenir en Amérique avec une netteté et un relief qu'il n'a plus en Australie. Nous venons de voir que, sur ce dernier continent, la phratrie est partout en décadence ; très souvent, ce n'est plus qu'un groupement anonyme ; quand elle a un nom, ou il n'est plus compris ou, en tout cas, il ne peut plus dire grand-chose à l'esprit de l'indigène, puisqu'il est emprunté à une langue étrangère ou qui ne se parle plus. Aussi n'avons-nous pu inférer l'existence des totems de phratries que d'après quelques survivances, si peu marquées, pour la plupart, qu'elles ont échappé à nombre d'observateurs. Au contraire, sur certains points de l'Amérique, ce même système est resté au premier plan. Les tribus de la côte du Nord-Ouest, les Tlinkit et les Haida notamment, sont déjà parvenues à un degré de civilisation relativement avancé ;

et cependant, elles sont divisées en deux phratries qui se subdivisent à leur tour en un certain nombre de clans : phratries du Corbeau et du Loup chez les Tlinkit[1], de l'Aigle et du Corbeau chez les Haida[2]. Et cette division n'est pas simplement nominale ; elle correspond à un état toujours actuel des mœurs et marque profondément la vie. La distance morale qui sépare les clans est peu de chose à côté de celle qui sépare les phratries[3]. Le nom que chacune d'elles porte n'est pas seulement un mot dont on a oublié ou dont on ne sait plus que vaguement le sens ; c'est un totem dans toute la force du terme ; il en a tous les attributs essentiels, tels qu'ils seront décrits plus loin[4]. Sur ce point encore, par conséquent, il y avait intérêt à ne pas négliger les tribus d'Amérique, puisque nous pouvons y observer directement de ces totems de phratries dont l'Australie ne nous offre plus que d'obscurs vestiges.

II

Mais le totem n'est pas seulement un nom ; c'est un emblème, un véritable blason, dont les analogies avec le blason héraldique ont été souvent remarquées. « Chaque

1. Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 112 ; Swanton, *Social Condition, Beliefs a. Linguistic Relationship of the Tlingit Indians in XXVIth Rep.*, p. 398.

2. Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 62.

3. « The distinction between the two clans is absolute in every respect », dit Swanton, p. 68 ; il appelle clans ce que nous nommons phratries. Les deux phratries, dit-il ailleurs, sont, l'une par rapport à l'autre, comme deux peuples étrangers.

4. Le totem des clans proprement dits est même, au moins chez les Haida, plus altéré que le totem des phratries. L'usage, en effet, permettant à un clan de donner ou de vendre le droit de porter son totem, il en résulte que chaque clan a une pluralité de totems dont quelques-uns lui sont communs avec d'autres clans (v. Swanton, p. 107 et 268). Parce que Swanton appelle clans les phratries, il est obligé de donner le nom de *famille* aux clans proprement dits, et de *houssehold* aux familles véritables. Mais le sens réel de la terminologie qu'il adopte n'est pas douteux.

famille, dit Grey en parlant des Australiens, adopte un animal ou un végétal comme son écusson et sa marque, *(as their crest and sign)* »[1] ; et ce que Grey appelle une famille est incontestablement un clan. « L'organisation australienne, disent également Fison et Howitt, montre que le totem est, avant tout, le blason d'un groupe *(the badge of a group)* »[2]. Schoolcraft s'exprime dans les mêmes termes sur les totems des Indiens de l'Amérique du Nord : « Le totem, dit-il, est, en fait, un dessin qui correspond aux emblèmes héraldiques des nations civilisées, et que chaque personne est autorisée à porter comme preuve de l'identité de la famille à laquelle elle appartient. C'est ce que démontre l'étymologie véritable du mot lequel est dérivé de *dodaim* qui signifie village ou résidence d'un groupe familial »[3]. Aussi, quand les Indiens entrèrent en relations avec les Européens et que des contrats se formèrent entre les uns et les autres, c'est de son totem que chaque clan scellait les traités ainsi conclus[4].

Les nobles de l'époque féodale sculptaient, gravaient, figuraient de toutes les manières leurs armoiries sur les murs de leurs châteaux, sur leurs armes, sur les objets de toute sorte qui leur appartenaient : les noirs de l'Australie, les Indiens de l'Amérique du Nord font de même pour leurs totems. Les Indiens qui accompagnaient Samuel Hearne peignaient leurs totems sur leurs boucliers avant d'aller au combat[5]. D'après Charlevoix, certaines tribus indiennes avaient, en temps de guerre, de véritables

1. *Journals of two Expeditions in N. W. and W. Australia*, II, p. 228.
2. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 165.
3. *Indian Tribes*, I, p. 420. Cf. I, p. 52. Cette étymologie est d'ailleurs très contestable. Cf. Handbook of American Indians North of Mexico (*Smithsonian Instit., Bur. of. Ethnol.*, 2e Partie, *s. v.* Totem, p. 787).
4. SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes*, III, p. 184. Garrick MALLERY, Picture-Writing of the American Indians, in *Tenth Rep.*, 1893, p. 377.
5. HEARNE, *Journey to the Northern Ocean*, p. 148 (cité d'après FRAZER, *Totemism*, p. 30).

enseignes, faites de morceaux d'écorces tenus au bout d'une perche et sur lesquels étaient représentés les totems[1]. Chez les Tlinkit, quand un conflit éclate entre deux clans, les champions des deux groupes ennemis portent sur la tête un casque sur lequel se trouvent figurés leurs totems respectifs[2]. Chez les Iroquois, on mettait sur chaque wigwam, comme marque du clan, la peau de l'animal qui servait de totem[3]. D'après un autre observateur, c'est l'animal empaillé qui était dressé devant la porte[4]. Chez les Wyandot, chaque clan a ses ornements propres et ses peintures distinctives[5]. Chez les Omaha, et plus généralement chez les Sioux, le totem est peint sur la tente[6].

Là où la société est devenue sédentaire, où la tente est remplacée par la maison, où les arts plastiques sont déjà plus développés, c'est sur le bois, c'est sur les murs qu'est gravé le totem. C'est ce qui arrive, par exemple, chez les Haida, les Tsimshian, les Salish, les Tlinkit. « Un ornement très particulier de la maison chez les Tlinkit, dit Krause, ce sont les armoiries du totem. » Ce sont des formes animales, combinées dans certains cas avec des formes humaines, et sculptées sur des poteaux, qui s'élèvent à côté de la porte d'entrée et qui ont jusqu'à 15 mètres de hauteur ; elles sont généralement peintes avec des couleurs très voyantes[7]. Cependant, dans un village Tlinkit, ces figurations totémiques ne sont pas très nombreuses ; on ne les trouve guère que devant les maisons des chefs et des riches. Elles sont beaucoup plus fréquentes dans la tribu voisine des Haida ; là, il y en a toujours plusieurs

1. Charlevoix, *Histoire et description de la Nouvelle France*, V, p. 329.
2. Krause, *Tlinkit-Indianer*, p. 248.
3. Erminnie A. Smith, Myths of the Iroquois, in *Second Rep. of the Bureau of Ethnol.*, p. 78.
4. Dodge, *Our Wild Indians*, p. 225.
5. Powell, Wyandot Government, in *I. Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1881), p. 64.
6. Dorsey, Omaha Sociology, *Third Rep.*, p. 229, 240, 248.
7. Krause, *op. cit.*, p. 130-131.

par maison[1]. Avec ses multiples poteaux sculptés qui se dressent de tous côtés et parfois à une grande hauteur, un village Haida donne l'impression d'une ville sainte, toute hérissée de clochers ou de minarets minuscules[2]. Chez les Salish, c'est souvent sur les parois intérieures de la maison qu'est représenté le totem[3]. On le retrouve, d'ailleurs, sur les canots, sur des ustensiles de toute sorte, et sur les monuments funéraires[4].

Les exemples qui précèdent sont exclusivement empruntés aux Indiens de l'Amérique du Nord. C'est que ces sculptures, ces gravures, ces figurations permanentes ne sont possibles que là où la technique des arts plastiques est déjà parvenue à un degré de perfectionnement que les tribus australiennes n'ont pas encore atteint. Par suite, les représentations totémiques du genre de celles qui viennent d'être mentionnées sont plus rares et moins apparentes en Australie qu'en Amérique. Cependant, on en cite des cas. Chez les Warramunga, à la fin des cérémonies mortuaires, on enterre les ossements du mort, préalablement desséchés et réduits en poudre ; à côté de l'endroit où ils sont ainsi déposés, une figure représentative du totem est tracée sur le sol[5]. Chez les Mara et les Anula, le corps est placé dans une pièce de bois creuse qui est également décorée de dessins caractéristiques du totem[6]. Dans

1. KRAUSE, p. 308.
2. V. une photographie d'un village Haida dans SWANTON, *op. cit.*, Pl. IX. Cf. TYLOR, Totem Post of the Haida Village of Masset, *J.A.I.*, nouvelle série, I, p. 133.
3. Hill TOUT, Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia, *J.A.I.*, t. XXXV, 1905, p. 155.
4. KRAUSE, *op. cit.*, p. 230 ; SWANTON, *Haida*, p. 129, 135 et suiv. ; SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes*, I, p. 52-53, 337, 356. Dans ce dernier cas, le totem est représenté renversé, en signe de deuil. On trouve des usages similaires chez les Creek (C. SWAN, *in* SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes of the United States*, V, p. 265), chez les Delaware (HECKEWELDER, *An Account of the History, Manners a. Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania*, p. 246-247).
5. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 168, 537, 540.
6. SPENCER et GILLEN, *ibid.*, p. 174.

la Nouvelle-Galles du Sud, Oxley a trouvé gravées sur des arbres, voisins de la tombe où un indigène était enterré[1], des figures auxquelles Brough Smyth attribue un caractère totémique. Les indigènes du Haut Darling gravent sur leurs boucliers des images totémiques[2]. Suivant Collins, presque tous les ustensiles sont couverts d'ornements qui, vraisemblablement, ont la même signification ; on retrouve des figures du même genre sur les rochers[3]. Ces dessins totémiques pourraient même être plus fréquents qu'il ne semble ; car, pour des raisons qui seront exposées plus loin, il n'est pas toujours facile d'apercevoir quel en est le véritable sens.

Ces différents faits donnent déjà le sentiment de la place considérable que le totem tient dans la vie sociale des primitifs. Cependant, jusqu'à présent, il nous est apparu comme relativement extérieur à l'homme ; car c'est seulement sur les choses que nous l'avons vu représenté. Mais les images totémiques ne sont pas seulement reproduites sur les murs des maisons, les parois des canots, les armes, les instruments et les tombeaux ; on les retrouve sur le corps même des hommes. Ceux-ci ne mettent pas seulement leur blason sur les objets qu'ils possèdent, ils le portent sur leur personne ; il est empreint dans leur chair, il fait partie d'eux-mêmes et c'est même ce mode de représentation qui est, et de beaucoup, le plus important.

C'est, en effet, une règle très générale que les membres de chaque clan cherchent à se donner l'aspect extérieur de leur totem. Chez les Tlinkit, à certaines fêtes religieuses, le personnage qui est préposé à la direction de la cérémonie porte un vêtement qui représente, en totalité ou en

1. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 99, n.
2. Brough Smyth, I, p. 284. Strehlow cite un fait du même genre chez les Arunta (III, p. 68).
3. *An Account of the English Colony in N. S. Wales*, II, p. 381.

partie, le corps de l'animal dont le clan porte le nom[1]. Des masques spéciaux sont employés dans ce but. On retrouve les mêmes pratiques dans tout le Nord-Ouest américain[2]. Même usage chez les Minnitaree quand ils vont au combat[3], chez les Indiens des Pueblos[4]. Ailleurs, quand le totem est un oiseau, les individus portent sur la tête les plumes de cet oiseau[5]. Chez les Iowa, chaque clan a une manière spéciale de se couper les cheveux. Dans le clan de l'Aigle, deux grandes touffes sont ménagées sur le devant de la tête, tandis qu'une autre pend par-derrière ; dans le clan du Buffle, on les dispose en forme de cornes[6]. Chez les Omaha, on trouve des dispositifs analogues : chaque clan a sa coiffure. Dans le clan de la Tortue, par exemple, les cheveux sont rasés sauf six boucles, deux de chaque côté de la tête, une devant et une derrière, de façon à imiter les pattes, la tête et la queue de l'animal[7].

Mais le plus souvent, c'est sur le corps lui-même qu'est imprimée la marque totémique : il y a là un mode de représentation qui est à la portée même des sociétés les moins avancées. On s'est demandé parfois si le rite si fréquent qui consiste à arracher au jeune homme les deux dents supérieures à l'époque de la puberté n'aurait pas pour objet de reproduire la forme du totem. Le fait n'est pas établi ; mais il est remarquable que, parfois, les indigènes eux-mêmes expliquent ainsi cet usage. Par exemple, chez les Arunta, l'extraction des dents n'est pratiquée que

1. KRAUSE, p. 327.
2. SWANTON, Social Condition, Beliefs a. linguistic Relationship of the Tlingit Indians, in *XXIVth Rep.*, p. 435 et suiv. ; BOAS, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 358.
3. FRAZER, *Totemism*, p. 26.
4. BOURKE, *The Snake Dance of the Moquis of Arizona*, p. 229 ; J. W. FEWKES, The Group of Tusayan Ceremonials called Katcinas, in *XVth Rep.*, 1897, p. 251-263.
5. MÜLLER, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 327.
6. SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes*, III, p. 269.
7. DORSEY, Omaha Sociol, *Third Rep.*, p. 229, 238, 240, 245.

dans le clan de la pluie et de l'eau ; or, suivant la tradition, cette opération aurait pour but de rendre les physionomies semblables à certains nuages noirs, avec des bords clairs, qui passent pour annoncer l'arrivée prochaine de la pluie et qui, pour cette raison, sont considérés comme des choses de la même famille[1]. C'est la preuve que l'indigène lui-même a conscience que ces déformations ont pour objet de lui donner, au moins conventionnellement, l'aspect de son totem. Chez ces mêmes Arunta, au cours des rites de la subincision, des entailles déterminées sont pratiquées sur les sœurs et sur la future femme du novice ; il en résulte des cicatrices dont la forme est également représentée sur un objet sacré, dont nous parlerons tout à l'heure, et qui est appelé le *churinga* ; or nous verrons que les lignes ainsi dessinées sur les *churinga* sont emblématiques du totem[2]. Chez les Kaitish, l'euro est considéré comme étroitement parent de la pluie[3] ; les gens du clan de la pluie portent sur les oreilles de petits pendants faits de dents d'euro[4]. Chez les Yerkla, pendant l'initiation, on inflige au jeune homme un certain nombre de balafres qui laissent des cicatrices : le nombre et la forme de ces cicatrices varient suivant les totems[5]. Un des informateurs de Fison signale le même fait dans les tribus qu'il a observées[6]. D'après Howitt, une relation du même genre existerait, chez les Dieri, entre certaines scarifications et le totem de l'eau[7]. Quant aux Indiens du Nord-Ouest, l'usage de se tatouer le totem est, chez eux, d'une grande généralité[8].

1. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 451.
2. Spencer et Gillen, *ibid.*, p. 257.
3. On verra plus loin (l. I, chap. IV), ce que signifient ces rapports de parenté.
4. Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 296.
5. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 744-746 ; cf. p. 129.
6. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 66, note. Le fait est, il est vrai, contesté par d'autres informateurs.
7. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 744.
8. Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 41 et suiv.

Mais si les tatouages qui sont réalisés par voie de mutilations ou de scarifications n'ont pas toujours une signification totémique[1], il en est autrement des simples dessins effectués sur le corps : ils sont, le plus généralement, représentatifs du totem. L'indigène, il est vrai, ne les porte pas d'une manière quotidienne. Quand il se livre à des occupations purement économiques, quand les petits groupes familiaux se dispersent pour chasser et pour pêcher, il ne s'embarrasse pas de ce costume qui ne laisse pas d'être compliqué. Mais, quand les clans se réunissent pour vivre d'une vie commune et vaquer ensemble aux cérémonies religieuses, il s'en pare obligatoirement. Chacune de ces cérémonies, comme nous le verrons, concerne un totem particulier et, en principe, les rites qui se rapportent à un totem ne peuvent être accomplis que par des gens de ce totem. Or, ceux qui opèrent[2], qui jouent le rôle d'officiants, et même parfois ceux qui assistent comme spectateurs, portent toujours sur le corps des dessins qui figurent le totem[3]. Un des rites principaux de l'initiation, celui qui fait entrer le jeune homme dans la vie religieuse de la tribu, consiste précisément à lui peindre sur le corps le

Pl. XX et XXI ; BOAS, *The Social Organization of the Kwakiutl*, p. 318 ; SWANTON, *Tlingit*, pl. XVI et sq. — Dans un cas, étranger d'ailleurs aux deux régions ethnographiques que nous étudions plus spécialement, ces tatouages sont pratiqués sur les animaux qui appartiennent au clan. Les Bechuana du sud de l'Afrique sont divisés en un certain nombre de clans : il y a les gens du crocodile, du buffle, du singe, etc. Or, les gens du crocodile, par exemple, font aux oreilles de leurs bestiaux, une incision, qui rappelle par sa forme la gueule de l'animal (CASALIS, *Les Basoutos*, p. 221). Suivant Robertson SMITH, le même usage aurait existé chez les anciens Arabes (*Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 212-214).

1. Il en est qui, suivant SPENCER et GILLEN, n'auraient aucun sens religieux (v. *Nat. Tr.*, p. 41-42 ; *North. Tr.*, p. 45, 54-56).

2. Chez les Arunta, la règle comporte des exceptions qui seront expliquées plus loin.

3. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 162 ; *North. Tr.*, p. 179, 259, 292, 295-296 ; SCHULZE, *loc. cit.*, p. 221. Ce qui est ainsi représenté, ce n'est pas toujours le totem lui-même, mais un des objets qui, associés à ce totem, sont considérés comme choses de la même famille.

symbole totémique[1]. Il est vrai que, chez les Arunta, le dessin ainsi tracé ne représente pas toujours et nécessairement le totem de l'initié[2] ; mais c'est une exception, due sans doute à l'état de perturbation où se trouve l'organisation totémique de cette tribu[3]. Au reste, même chez les Arunta, au moment le plus solennel de l'initiation, puis-

1. C'est le cas, par exemple, chez les Warramunga, les Walpari, les Wulmala, les Tjingilli, les Umbaia, les Unmatjera (*North. Tr.*, p. 348, 339). Chez les Warramunga, au moment où le dessin est exécuté, les opérateurs adressent à l'initié les paroles suivantes : « Cette marque appartient à votre localité *(your place)* : ne portez pas les yeux sur une autre localité. » « Ce langage signifie, disent SPENCER et GILLEN, que le jeune homme ne doit pas s'ingérer dans d'autres cérémonies que celles qui concernent son totem ; elles témoignent également de l'étroite association qui est supposée exister entre un homme, son totem et l'endroit spécialement consacré à ce totem » (*North. Tr.*, p. 584). Chez les Warramunga, le totem se transmet du père aux enfants ; par suite, chaque localité a le sien.

2. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 215, 241, 376.

3. On se rappelle (v. plus haut, p. 150) que, dans cette tribu, l'enfant peut avoir un autre totem que celui de son père ou de sa mère et, plus généralement, de ses proches. Or les proches, d'un côté ou de l'autre, sont les opérateurs désignés pour les cérémonies de l'initiation. Par conséquent, comme un homme, en principe, n'a qualité d'opérateur ou d'officiant que pour les cérémonies de son totem, il s'ensuit que, dans certains cas, les rites auxquels l'enfant est initié concernent forcément un totem autre que le sien. Voilà comment les peintures exécutées sur le corps du novice ne représentent pas nécessairement le totem de ce dernier : on trouvera des cas de ce genre dans SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 229. Ce qui montre bien, d'ailleurs, qu'il y a là une anomalie, c'est que, néanmoins, les cérémonies de la circoncision ressortissent essentiellement au totem qui prédomine dans le groupe local de l'initié, c'est-à-dire au totem qui serait celui de l'initié lui-même, si l'organisation totémique n'était pas perturbée, si elle était chez les Arunta ce qu'elle est chez les Warramunga (v. SPENCER et GILLEN, *ibid.*, p. 219).

La même perturbation a eu une autre conséquence. D'une manière générale, elle a pour effet de détendre quelque peu les liens qui unissent chaque totem à un groupe déterminé, puisqu'un même totem peut compter des membres dans tous les groupes locaux possibles, et même dans les deux phratries indistinctement. L'idée que les cérémonies d'un totem pouvaient être célébrées par un individu d'un totem différent — idée qui est contraire aux principes mêmes du totémisme, comme nous le verrons mieux encore dans la suite — a pu s'établir ainsi sans soulever trop de résistances. On a admis qu'un homme à qui un esprit révélait la formule d'une cérémonie avait qualité pour la présider, alors même qu'il n'était pas du totem intéressé (*Nat. Tr.*, p. 519). Mais ce qui prouve que c'est là une exception à la règle et le produit d'une sorte de tolérance, c'est que le bénéficiaire de la formule ainsi révélée n'en a pas la libre disposition ; s'il la transmet — et ces transmissions sont

qu'il en est le couronnement et la consécration, quand le néophyte est admis à pénétrer dans le sanctuaire où sont conservés tous les objets sacrés qui appartiennent au clan, on exécute sur lui une peinture emblématique : or cette fois c'est le totem du jeune homme qui est ainsi représenté[1]. Les liens qui unissent l'individu à son totem sont même tellement étroits que, dans les tribus de la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, l'emblème du clan est peint non seulement sur les vivants, mais même sur les morts : avant d'ensevelir le cadavre, on met sur lui la marque totémique[2].

III

Déjà ces décorations totémiques permettent de pressentir que le totem n'est pas seulement un nom et un emblème. C'est au cours de cérémonies religieuses qu'elles sont le totem, en même temps qu'il est une étiquette collective, a un caractère religieux. Et, en effet, c'est par rapport à lui que les choses sont classées en sacrées et en profanes. Il est le type même des choses sacrées.

Les tribus de l'Australie centrale, principalement les Arunta, les Loritja, les Kaitish, les Unmatjera, les Ilpirra[3], se servent constamment dans leurs rites de certains instruments qui, chez les Arunta, sont appelés suivant

fréquentes — ce ne peut être qu'à un membre du totem auquel se rapporte le rite *(Nat. Tr., ibid.)*.

1. *Nat. Tr.*, p. 140. Dans ce cas, le novice conserve la décoration dont il a été ainsi paré jusqu'à ce que, par l'effet du temps, elle s'efface d'elle-même.

2. Boas, General Report on the Indians of British Columbia, in *British Association for the Advancement of Science, Fifth Rep. of the Committee on the N. W. Tribes of the Dominion of Canada*, p. 41.

3. Il y en a aussi chez les Warramunga, mais en plus petit nombre que chez les Arunta, et ils ne figurent pas dans les cérémonies totémiques bien qu'ils tiennent une certaine place dans les mythes (*North. Tr.*, p. 163).

Spencer et Gillen des *churinga*, et, suivant Strehlow, des *tjurunga*[1]. Ce sont des pièces de bois ou des morceaux de pierre polie, de formes très variées, mais généralement ovales ou allongées[2]. Chaque groupe totémique en possède une collection plus ou moins importante. *Or, sur chacun d'eux, se trouve gravé un dessin qui représente le totem de ce même groupe*[3]. Un certain nombre de ces churinga sont percés, à l'une de leurs extrémités, d'un trou par lequel passe un fil, fait de cheveux humains ou de poils d'opossum. Ceux de ces objets qui sont en bois et qui sont percés de cette manière servent exactement aux mêmes fins que ces instruments du culte auxquels les ethnographes anglais ont donné le nom de *bull-roarers*. Au moyen du lien auquel ils sont suspendus, on les fait rapidement tournoyer dans l'air de manière à produire une sorte de ronflement identique à celui que font entendre les *diables* qui servent encore aujourd'hui de jouets à nos enfants ; ce bruit assourdissant a une signification rituelle et accompagne toutes les cérémonies de quelque importance. Ces sortes de churinga sont donc de véritables *bull-roarers*. Mais il en est d'autres qui ne sont pas en bois ou qui ne sont pas percés ; par conséquent, ils ne peuvent être employés de cette manière. Ils inspirent cependant les mêmes sentiments de respect religieux.

Tout churinga, en effet, à quelque fin qu'il soit employé, compte parmi les choses les plus éminemment sacrées, il n'en est même aucune qui le dépasse en dignité religieuse. C'est déjà ce qu'indique le mot qui sert à le désigner. En même temps qu'un substantif, c'est aussi un adjectif qui signifie sacré. Ainsi, parmi les noms que porte chaque

1. D'autres noms sont employés dans les autres tribus. Nous donnons un sens générique au terme Arunta parce que c'est dans cette tribu que les churinga tiennent le plus de place et ont été le mieux étudiés.
2. Strehlow, II, p. 81.
3. Il y en a quelques-uns, mais en petit nombre, qui ne portent aucun dessin apparent (v. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 144).

Arunta, il en est un si sacré qu'il est interdit de le révéler à un étranger ; on ne le prononce que rarement, à voix basse, dans une sorte de murmure mystérieux. Or, ce nom s'appelle *aritna churinga* (aritna veut dire nom)[1]. Plus généralement, le mot de churinga désigne tous les actes rituels ; par exemple, *ilia churinga* signifie le culte de l'Émou[2]. Le churinga tout court, employé substantivement, c'est donc la chose qui a pour caractéristique essentielle d'être sacrée. Aussi les profanes, c'est-à-dire les femmes et les jeunes gens non encore initiés à la vie religieuse, ne peuvent-ils toucher ni même voir les churinga ; il leur est seulement permis de les regarder de loin, et encore est-ce dans de rares circonstances[3].

Les churinga sont conservés pieusement dans un lieu spécial qui est appelé chez les Arunta l'*ertnatulunga*[4]. C'est une cavité, une sorte de petit souterrain dissimulé dans un endroit désert. L'entrée en est soigneusement fermée au moyen de pierres si habilement disposées que l'étranger qui passe à côté ne peut pas soupçonner que, près de lui, se trouve le trésor religieux du clan. Le caractère sacré des churinga est tel qu'il se communique au lieu où ils

1. *Nat. Tr.*, p. 139 et 648 ; STREHLOW, II, p. 75.

2. Strehlow, qui écrit *Tjurunga*, donne du mot une traduction un peu différente. « Ce mot, dit-il, signifie ce qui est secret et personnel *(der eigene geheime)*. *Tju* est un vieux mot qui signifie caché, secret, et *runga* veut dire ce qui m'est propre. » Mais Kempe qui a, en la matière, plus d'autorité que Strehlow, traduit *tju* par grand, puissant, sacré (KEMPE, Vocabulary of the Tribes inhabiting Macdonnell Ranges, s. v. *Tju*, in *Transactions of the R. Society of Victoria*, t. XIII). D'ailleurs, au fond, la traduction de Strehlow ne s'éloigne pas de la précédente autant qu'on pourrait le croire au premier abord ; car ce qui est secret, c'est ce qui est soustrait à la connaissance des profanes, c'est-à-dire ce qui est sacré. Quant à la signification attribuée au mot *runga*, elle nous paraît très douteuse. Les cérémonies de l'émou appartiennent à tous les membres du clan de l'émou ; tous peuvent y participer ; elles ne sont donc la chose personnelle d'aucun d'eux.

3. *Nat. Tr.*, p. 130-132 ; STREHLOW, II, p. 78. Une femme qui a vu churinga et l'homme qui le lui a montré sont également mis à mort.

4. Strehlow appelle cet endroit, défini exactement dans les termes mêmes qu'emploient Spencer et Gillen, arknanaua au lieu d'ertnatulunga (STREHLOW, II, p. 78).

sont ainsi déposés : les femmes, les non-initiés ne peuvent en approcher. C'est seulement quand l'initiation est complètement terminée que les jeunes gens en ont l'accès : encore en est-il qui ne sont jugés dignes de cette faveur qu'après plusieurs années d'épreuves[1]. La religiosité du lieu rayonne même au-delà et se communique à tout l'entourage : tout ce qui s'y trouve participe du même caractère et, pour cette raison, est soustrait aux atteintes profanes. Un homme est-il poursuivi par un autre ? S'il parvient jusqu'à l'ertnatulunga, il est sauvé ; on ne peut l'y saisir[2]. Même un animal blessé qui s'y réfugie doit être respecté[3]. Les querelles y sont interdites. C'est un lieu de paix, comme on dira dans les sociétés germaniques, c'est le sanctuaire du groupe totémique, c'est un véritable lieu d'asile.

Mais les vertus du churinga ne se manifestent pas seulement par la manière dont il tient le profane à distance. S'il est ainsi isolé, c'est qu'il est une chose de haute valeur religieuse et dont la perte lèserait gravement la collectivité et les individus. Il a toute sorte de propriétés merveilleuses : par attouchement, il guérit les blessures, notamment celles qui résultent de la circoncision[4] ; il a la même efficacité contre la maladie[5] ; il sert à faire pousser la barbe[6] ; il confère d'importants pouvoirs sur l'espèce totémique dont il assure la reproduction normale[7] ; il donne

1. *North. Tr.*, p. 270 ; *Nat. Tr.*, p. 140.
2. *Nat. Tr.*, p. 135.
3. Strehlow, II, p. 78. Strehlow dit pourtant qu'un meurtrier qui se réfugie près d'un ertnatulunga y est impitoyablement poursuivi et mis à mort. Nous avons quelque mal à concilier ce fait avec le privilège dont jouissent les animaux, et nous nous demandons si la rigueur plus grande avec laquelle le criminel est traité n'est pas récente et si elle ne doit pas être attribuée à un affaiblissement du tabou qui protégeait primitivement l'ertnatulunga.
4. *Nat. Tr.*, p. 248.
5. *Ibid.*, p. 545-546. Strehlow, II, p. 79. Par exemple, la poussière détachée par grattage d'un churinga de pierre et dissoute dans de l'eau constitue une potion qui rend la santé aux malades.
6. *Nat. Tr.*, p. 545-546. Strehlow (II, p. 79) conteste le fait.
7. Par exemple, un churinga du totem de l'Igname, déposé dans le

aux hommes force, courage, persévérance, déprime, au contraire, et affaiblit leurs ennemis. Cette dernière croyance est même si fortement enracinée que si, quand deux combattants sont aux prises, l'un d'eux vient à s'apercevoir que son adversaire porte des churinga sur lui, il perd aussitôt confiance et sa défaite est certaine[1]. Aussi n'y a-t-il pas d'instrument rituel qui tienne une place plus importante dans les cérémonies religieuses[2]. Par des sortes d'onctions, on communique leurs pouvoirs soit aux officiants soit aux assistants ; pour cela après les avoir enduits de graisse, on les frotte contre les membres, contre l'estomac des fidèles[3]. Ou bien on les recouvre d'un duvet qui s'envole et se disperse dans toutes les directions quand on les fait tournoyer ; c'est une manière de disséminer les vertus qui sont en eux[4].

Mais ils ne sont pas seulement utiles aux individus ; le sort du clan tout entier est collectivement lié au leur. Leur perte est un désastre ; c'est le plus grand malheur qui puisse arriver au groupe[5]. Ils quittent quelquefois l'ertnatulunga, par exemple quand ils sont prêtés à quelque groupe étranger[6]. C'est alors un véritable deuil public. Pendant deux semaines, les gens du totem pleurent, se lamentent, le corps enduit de terre d'argile blanche, comme ils font quand ils ont perdu quelqu'un de leurs proches[7]. Aussi les churinga ne sont-ils pas laissés à la libre disposition des particuliers ; l'ertnatulunga où ils

sol, y fait pousser les ignames (*North. Tr.*, p. 275). Il a le même pouvoir sur les animaux (Strehlow, II, p. 76, 78 ; III, p. 3, 7).

1. *Nat. Tr.*, p. 135 ; Strehlow, II, p. 79.
2. *North. Tr.*, p. 278.
3. *Ibid.*, p. 180.
4. *Ibid.*, p. 272-273.
5. *Nat. Tr.*, p. 135.
6. Un groupe emprunte à un autre ses churinga, dans cette pensée que ces derniers lui communiqueront quelque chose des vertus qui sont en eux, que leur présence rehaussera la vitalité des individus et de la collectivité (*Nat. Tr.*, p. 158 et suiv.).
7. *Ibid.*, p. 136.

sont conservés est placé sous le contrôle du chef du groupe. Sans doute, chaque individu a, sur certains d'entre eux, des droits spéciaux[1]; cependant, bien qu'il en soit, dans une certaine mesure, le propriétaire, il ne peut s'en servir qu'avec le consentement et sous la direction du chef. C'est un trésor collectif ; c'est l'arche sainte du clan[2]. La dévotion dont ils sont l'objet montre, d'ailleurs, le haut prix qui y est attaché. On ne les manie qu'avec un respect que traduit la solennité des gestes[3]. On les soigne, on les graisse, on les frotte, on les polit, et, quand on les transporte d'une localité dans l'autre, c'est au milieu de cérémonies qui témoignent qu'on voit dans ce déplacement un acte de la plus haute importance[4].

Or, en eux-mêmes, les churinga sont des objets de bois et de pierre comme tant d'autres ; ils ne se distinguent des choses profanes du même genre que par une particularité : c'est que, sur eux, est gravée ou dessinée la marque totémique. C'est donc cette marque et elle seule qui leur confère le caractère sacré. Il est vrai que, suivant Spencer et Gillen, le churinga servirait de résidence à une âme d'ancêtre et ce serait la présidence de cette âme qui lui conférerait ses propriétés[5]. De son côté, Strehlow, tout en déclarant cette interprétation inexacte, en propose une autre qui ne diffère pas sensiblement de la précédente : le churinga serait considéré comme une image du corps de

1. Chaque individu est uni par un lien particulier d'abord à un churinga spécial qui lui sert de gage de vie, puis à ceux qu'il a reçus de ses parents par voie d'héritage.

2. *Nat. Tr.*, p. 154 ; *North. Tr.*, p. 193. Les churinga ont si bien une marque collective qu'ils remplacent les *bâtons de messagers* dont sont munis, dans d'autres tribus, les individus envoyés à des groupes étrangers pour les convoquer à quelque cérémonie (*Nat. Tr.*, p. 141-142).

3. *Ibid.*, p. 326. Il y a lieu de remarquer que les *bull-roarers* sont employés de la même manière (MATHEWS, Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria, in *Journal of Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 307-308).

4. *Nat. Tr.*, p. 161, 250 et suiv.

5. *Ibid.*, p. 138.

l'ancêtre ou comme ce corps lui-même[1]. Ce seraient donc encore les sentiments inspirés par l'ancêtre qui se reporteraient sur l'objet matériel et qui en feraient une sorte de fétiche. Mais d'abord, l'une et l'autre conception, — qui, d'ailleurs, ne diffèrent guère que dans la lettre du mythe — ont été manifestement forgées après coup pour rendre intelligible le caractère sacré attribué aux churinga. Dans la constitution de ces pièces de bois et de ces morceaux de pierre, dans leur aspect extérieur, il n'y a rien qui les prédestine à être considérés comme le siège d'une âme d'ancêtre ou comme l'image de son corps. Si donc les hommes ont imaginé ce mythe, c'est pour pouvoir s'expliquer à eux-mêmes le respect religieux que leur inspiraient ces choses, bien loin que ce respect fût déterminé par le mythe. Cette explication, comme tant d'explications mythiques, ne résout la question que par la question même, répétée en des termes légèrement différents ; car dire que le churinga est sacré et dire qu'il contient tel ou tel rapport avec un être sacré, c'est énoncer de deux façons le même fait ; ce n'est pas en rendre compte. D'ailleurs, de l'aveu de Spencer et Gillen, il y a, même chez les Arunta, des churinga qui sont fabriqués, au su et au vu de tout le monde, par les anciens du groupe[2] ; ceux-là ne viennent évidemment pas des grands ancêtres. Ils ont pourtant, à des différences de degrés près, la même efficacité que les autres et ils sont conservés de la même manière. Enfin, il y a des tribus tout entières où le churinga n'est

1. STREHLOW, I, *Vorworet, in fine* ; II, p. 76, 77 et 82. Pour les Arunta, c'est le corps même de l'ancêtre ; pour les Loritja, c'en est seulement une image.

2. Quand un enfant vient de naître, la mère indique au père où elle croit que l'âme de l'ancêtre a pénétré en elle. Le père, accompagné de quelques parents, se rend à cet endroit et l'on y cherche le churinga que l'ancêtre, croit-on, a laissé tomber au moment où il s'est réincarné. Si l'on y trouve, c'est, sans doute, que quelque ancien du groupe totémique l'y a placé (l'hypothèse est de Spencer et Gillen). Si on ne le découvre pas, on fait un churinga nouveau suivant une technique déterminée (*Nat. Tr.*, p. 132. Cf. STREHLOW, II, p. 80).

nullement conçu comme associé à un esprit[1]. Sa nature religieuse lui vient donc d'une autre source, et d'où lui pourrait-elle venir sinon de l'empreinte totémique qu'il porte ? Ainsi, c'est à cette image que s'adressent, en réalité, les démonstrations du rite ; c'est elle qui sanctifie l'objet sur lequel elle est gravée.

Mais il existe, chez les Arunta et dans les tribus voisines, deux autres instruments liturgiques nettement rattachés au totem et au churinga lui-même qui entre ordinairement dans leur composition : c'est le *nurtunja* et le *waninga*.

Le nurtunja[2], qui se rencontre chez les Arunta du nord et chez leurs voisins immédiats[3], est fait essentiellement d'un support vertical qui consiste soit en une lance, soit en plusieurs lances réunies en faisceau, soit en une simple perche[4]. Des touffes d'herbes sont maintenues tout autour au moyen de ceintures ou de bandelettes, faites de cheveux. On ajoute par là-dessus du duvet disposé soit en cercles, soit en lignes parallèles qui courent du haut en bas du support. Le sommet est décoré au moyen de plumes d'aigle-faucon. Ce n'est là, d'ailleurs, que la forme la plus générale et la plus typique ; elle comporte toutes sortes de variantes suivant les cas particuliers[5].

Le waninga, qui se trouve uniquement chez les Arunta du sud, chez les Urabunna, le Loritja, n'est pas davan-

1. C'est le cas des Warramunga, des Urabunna, des Worgaia, des Umbaia, des Tjingilli, des Gnanji (*North. Tr.*, p. 258, 275-276). Alors, disent SPENCER et GILLEN, *they were regarded as of especial value because of their association with a totem* (*ibid.*, p. 276). Il y a des exemples du même fait chez les Arunta (*Nat. Tr.*, p. 156).

2. STREHLOW écrit *Inatanja* (*op. cit.*, I, p. 4-5).

3. Les Kaitish, les Ilpirra, les Unmatjera ; mais il est rare chez ces derniers.

4. La perche est quelquefois remplacée par des churinga très longs, mis bout à bout.

5. Parfois, au sommet du nurtunja, un autre plus petit est suspendu. Dans d'autres cas, le nurtunja a la forme d'une croix ou d'un T. Plus rarement, le support central fait défaut (*Nat. Tr.*, p. 298-300, 360-364, 627).

tage d'un seul et unique modèle. Réduit à ses éléments les plus essentiels, il consiste, lui aussi, en un support vertical, qui est formé par un bâton long de plus d'un pied ou par une lance de plusieurs mètres de haut, et qui est coupé tantôt par une, tantôt par deux pièces transversales[1]. Dans le premier cas, il a l'aspect d'une croix. Des cordons faits soit avec ces cheveux humains soit avec de la fourrure d'opossum ou de bandicoot traversent en diagonales l'espace compris entre les bras de la croix et les extrémités de l'axe central ; ils sont serrés les uns contre les autres et constituent ainsi un réseau qui a la forme d'un losange. Quand il y a deux barres transversales, ces cordons vont de l'une à l'autre et, de là, au sommet et à la base du support. Ils sont quelquefois recouverts d'une couche de duvet assez épaisse pour les dissimuler aux regards. Le waninga a ainsi l'aspect d'un véritable drapeau[2].

Or le nurtunja et le waninga, qui figurent dans une multitude de rites importants, sont l'objet d'un respect religieux, tout à fait semblable à celui qu'inspirent les churinga. On procède à leur confection et à leur érection avec la plus grande solennité. Fixés en terre ou portés par un officiant, ils marquent le point central de la cérémonie : c'est autour d'eux qu'ont lieu les danses et que les rites se développent. Au cours de l'initiation, on mène le novice au pied d'un nurtunja qui a été érigé pour la circonstance. « Voilà, lui dit-on, le nurtunja de ton père ; il a déjà servi à faire bien des jeunes hommes. » Après quoi, l'initié doit

1. Quelquefois, ces barres transversales sont au nombre de trois.
2. *Nat. Tr.*, p. 231-234, 306-310, 627. Outre le nurtunja et le waninga, SPENCER et GILLEN distinguent une troisième sorte de poteau ou drapeau sacré, c'est le kauaua (*Nat. Tr.*, p. 364, 370, 629) dont ils avouent franchement, d'ailleurs, n'avoir pu déterminer exactement les fonctions. Ils notent seulement que le kauaua « est regardé comme quelque chose de commun aux membres de tous les totems ». Mais suivant STREHLOW (III, p. 23, n. 2), le kauaua dont parlent Spencer et Gillen, serait simplement le nurtunja du totem du Chat sauvage. Comme cet animal est l'objet d'un culte tribal, on s'explique que la vénération dont est l'objet son nurtunja soit commune à tous les clans.

embrasser le nurtunja[1]. Par ce baiser, il entre en relations avec le principe religieux qui est censé y résider ; c'est une véritable communion qui doit donner au jeune homme la force nécessaire pour supporter la terrible opération de la subincision[2]. D'ailleurs, le nurtunja joue un rôle considérable dans la mythologie de ces sociétés. Les mythes rapportent que, au temps fabuleux des grands ancêtres, le territoire de la tribu était sillonné dans tous les sens par des compagnies exclusivement composées d'individus d'un même totem[3]. Chacune de ces troupes avait avec elle un nurtunja. Quand elle s'arrêtait pour camper, les gens, avant de se disperser pour chasser, fixaient en terre leur nurtunja au sommet duquel étaient suspendus les churinga[4]. C'est dire qu'ils lui confiaient tout ce qu'ils avaient de plus précieux. C'était en même temps une sorte d'étendard qui servait de centre de ralliement au groupe. On ne peut pas n'être pas frappé des analogies que présente le nurtunja avec le poteau sacré des Omaha[5].

Or, ce caractère sacré ne lui peut venir que d'une cause : c'est qu'il représente matériellement le totem. En effet, les lignes verticales ou les anneaux de duvet qui le recouvrent, ou bien encore les cordons, de couleurs également différentes, qui réunissent les bras du waninga à l'axe central, ne sont pas disposés arbitrairement, au gré des opérateurs ; mais ils doivent obligatoirement affecter une forme étroitement déterminée par la tradition et qui, dans la pensée des indigènes, figure le totem[6]. Ici, il n'y a plus à se demander, comme dans le cas des churinga, si la vénéra-

1. *North. Tr.*, p. 342 ; *Nat. Tr.*, p. 309.
2. *Nat. Tr.*, p. 255.
3. *Ibid.*, chap. X et XI.
4. *Ibid.*, p. 138, 144.
5. V. Dorsey, Siouan Cults, *XIth Rep.*, p. 413; Omaha Sociology, *IIIrd Rep.*, p. 234. Il est vrai qu'il n'y a qu'un poteau sacré pour la tribu tandis qu'il y a un nurtunja par clan. Mais le principe est le même.
6. *Nat. Tr.*, p. 232, 308, 313, 334, etc. ; *North. Tr.*, p. 182, 186, etc.

tion dont cet instrument cultuel est l'objet n'est qu'un reflet de celle qu'inspirent les ancêtres ; car c'est une règle que chaque nurtunja ou chaque waninga ne dure que pendant la cérémonie où il est utilisé. On le confectionne à nouveau et de toutes pièces chaque fois qu'il est nécessaire, et, une fois le rite accompli, on le dépouille de ses ornements et on disperse les éléments dont il est composé[1]. Il n'est donc rien d'autre qu'une image — et même une image temporaire — du totem et, par conséquent, c'est à ce titre, et à ce titre seul, qu'il joue un rôle religieux.

Ainsi, le churinga, le nurtunja, le waninga doivent uniquement leur nature religieuse à ce qu'ils portent sur eux l'emblème totémique. C'est cet emblème qui est sacré. Aussi garde-t-il ce caractère sur quelque objet qu'il soit représenté. On le peint parfois sur les rochers ; or, ces peintures sont appelées des *churinga ilkinia*, des dessins sacrés[2]. Les décorations dont se parent officiants et assistants dans les cérémonies religieuses portent le même nom : il est interdit aux enfants et aux femmes de les voir[3]. Il arrive, au cours de certains rites, que le totem soit dessiné sur le sol. Déjà, la technique de l'opération témoigne des sentiments qu'inspire ce dessin et de la haute valeur qui lui est attribuée ; il est, en effet, tracé sur un terrain qui a été préalablement arrosé, saturé de sang humain[4], et nous verrons plus loin que le sang est déjà, par lui-même, un liquide sacré qui ne sert qu'à de pieux offices. Puis, une fois que l'image est exécutée, les fidèles restent assis par terre

1. *Nat. Tr.*, p. 346. On dit, il est vrai, que le nurtunja représente la lance de l'ancêtre qui, au temps de l'Alcheringa, était à la tête de chaque clan. Mais il n'en est qu'une représentation symbolique ; ce n'est pas une sorte de relique, comme le churinga qui est censé émaner de l'ancêtre lui-même. Ici, le caractère secondaire de l'interprétation est particulièrement apparent.
2. *Nat. Tr.*, p. 614 et suiv., notamment, p. 617 ; *North. Tr.*, p. 749.
3. *Nat. Tr.*, p. 624.
4. *Ibid.*, p. 179.

devant elle dans l'attitude de la plus pure dévotion[1]. A condition de donner au mot un sens approprié à la mentalité du primitif, on peut dire qu'ils l'adorent. Voilà ce qui permet de comprendre comment le blason totémique est resté, pour les Indiens de l'Amérique du Nord, une chose très précieuse : il est toujours entouré d'une sorte d'auréole religieuse.

Mais pour comprendre d'où vient que les représentations totémiques sont aussi sacrées, il n'est pas sans intérêt de savoir en quoi elles consistent.

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, ce sont des images, peintes, gravées ou sculptées, qui s'efforcent de reproduire, aussi fidèlement que possible, l'aspect extérieur de l'animal totémique. Les procédés employés sont ceux dont nous nous servons encore aujourd'hui dans des cas similaires, sauf qu'ils sont, en général, plus grossiers. Mais il n'en est pas de même en Australie et c'est naturellement dans les sociétés australiennes qu'il faut aller chercher l'origine de ces figurations. Bien que l'Australien puisse se montrer assez capable d'imiter, au moins d'une manière rudimentaire, les formes des choses[2], les décorations sacrées semblent, le plus souvent, étrangères à toute préoccupation de ce genre : elles consistent essentiellement en dessins géométriques exécutés soit sur les churinga, soit sur le corps des hommes. Ce sont des lignes, droites ou courbes, peintes de manières différentes[3], et dont l'assemblage n'a et ne peut avoir qu'un sens conventionnel. Le rapport entre la figure et la chose figurée est tellement

1. *Nat. Tr.*, p. 181.
2. V. des exemples dans SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, fig. 131. On y verra des dessins dont plusieurs ont évidemment pour objet de représenter des animaux, des plantes, des têtes d'homme, etc., très schématiquement bien entendu.
3. *Nat. Tr.*, p. 617 ; *North. Tr.*, p. 716 et suiv.

indirect et lointain qu'on ne peut l'apercevoir quand on n'est pas averti. Seuls, les membres du clan peuvent dire quel est le sens attaché par eux à telle ou telle combinaison de lignes[1]. Généralement, hommes et femmes sont représentés par des demi-cercles, les animaux par des cercles complets ou par des spirales[2], les traces d'un homme ou d'un animal par des lignes de points, etc. La signification des figures que l'on obtient par ces procédés est même tellement arbitraire qu'un dessin identique peut avoir deux sens différents pour les gens de deux totems et représenter ici tel animal, ailleurs un autre animal ou une plante. C'est ce qui est peut-être encore plus apparent dans le cas des nurtunja et des waninga. Chacun d'eux représente un totem différent. Mais les éléments peu nombreux et très simples qui entrent dans leur composition ne sauraient donner lieu à des combinaisons bien variées. Il en résulte que deux nurtunja peuvent avoir exactement le même aspect et exprimer cependant deux choses aussi différentes qu'un arbre à gomme et un émou[3]. Au moment où l'on confectionne le nurtunja, on lui donne un sens qu'il conserve pendant toute la cérémonie, mais qui, en somme, est fixé par convention.

Ces faits prouvent que, si l'Australien est si fortement enclin à figurer son totem, ce n'est pas pour en avoir sous les yeux un portrait qui en renouvelle perpétuellement la sensation ; mais c'est simplement parce qu'il sent le besoin de se représenter l'idée qu'il s'en fait au moyen d'un signe matériel, extérieur, quel que puisse, d'ailleurs, être ce signe. Nous ne pouvons encore chercher à comprendre ce qui a ainsi nécessité le primitif à écrire sur sa personne et sur différents objets la notion qu'il avait de son totem ; mais il importait de constater tout de suite

1. *Nat. Tr.*, p. 145 ; STREHLOW, II, p. 80.
2. *Ibid.*, p. 151.
3. *Ibid.*, p. 346.

la nature du besoin qui a donné naissance à ces multiples figurations[1].

1. Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que ces dessins et ces peintures n'aient en même temps un caractère esthétique : c'est une première forme d'art. Puisque c'est aussi et même surtout un langage écrit, il s'ensuit que les origines du dessin et celles de l'écriture se confondent. Il paraît bien que l'homme a dû commencer à dessiner moins pour fixer sur le bois ou la pierre de belles formes qui charmaient ses sens, que pour traduire matériellement sa pensée (cf. SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes*, I, p. 405 ; DORSEY, *Siouan Cults*, p. 394 et suiv.).

CHAPITRE II

LES CROYANCES PROPREMENT TOTÉMIQUES
(Suite)

II. — L'animal totémique et l'homme

Mais les images totémiques ne sont pas les seules choses sacrées. Il existe des êtres réels qui, eux aussi, sont l'objet de rites en raison des rapports qu'ils soutiennent avec le totem : ce sont, avant tous autres, les êtres de l'espèce totémique et les membres du clan.

I

Tout d'abord, puisque les dessins qui représentent le totem éveillent des sentiments religieux, il est naturel que les choses dont ces dessins reproduisent l'aspect aient, en quelque mesure, la même propriété.

Ce sont, pour la plupart, des animaux et des plantes. Le rôle profane des végétaux et même des animaux est, d'ordinaire, de servir à l'alimentation ; aussi le caractère sacré de l'animal ou de la plante totémique se reconnaît-il à ce fait qu'il est interdit d'en manger. Sans doute, parce qu'ils sont choses saintes, ils peuvent entrer dans la composition de certains repas mystiques, et nous verrons, en effet, qu'ils servent parfois à de véritables sacrements ; mais normalement ils ne peuvent être utilisés pour la consommation vulgaire. Quiconque passe outre à cette défense s'expose aux plus graves dangers. Ce n'est pas que le groupe intervienne toujours pour réprimer artificiellement

l'infraction commise ; mais on croit que le sacrilège produit automatiquement la mort. Dans la plante ou dans l'animal totémique est censé résider un principe redoutable qui ne peut pénétrer dans un organisme profane sans le désorganiser ou le détruire[1]. Seuls, les vieillards sont, au moins dans certaines tribus, affranchis de cette interdiction[2] ; nous en verrons plus loin la raison.

Cependant, si la prohibition est formelle dans un très grand nombre de tribus[3] — sous la réserve des exceptions qui seront indiquées plus tard — il est incontestable qu'elle tend à s'atténuer à mesure que la vieille organisation totémique est plus ébranlée. Mais les restrictions mêmes qui se maintiennent alors démontrent que ces atténuations n'ont pas été admises sans difficultés. Par exemple, là où il est permis de manger de la plante ou de l'animal qui sert de totem, ce n'est pourtant pas en toute liberté ; on ne peut en consommer qu'une petite quantité à la fois. Dépasser la mesure constitue une faute rituelle qui a de graves conséquences[4]. Ailleurs, la défense subsiste tout entière pour les parties qui sont regardées comme les plus précieuses, c'est-à-dire comme les plus sacrées ; par exemple, les œufs ou la graisse[5]. Ailleurs encore, la consommation n'en est tolérée sans réserve que s'il s'agit d'un animal qui n'est pas encore parvenu à la pleine maturité[6]. Sans doute, on considère dans ce cas que sa nature sacrée n'est pas encore

1. V. des cas dans Taplin, *The Narrinyeri*, p. 63 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 146, 769 ; Fison et Howitt, *Kamilaroi a. Kurnai*, p. 169 ; Roth, *Superstition, Magic a. Medicine*, § 150 ; Wyatt, *Adelaide a. Encounter Bay Tribe*, *in* Woods, p. 168 ; Meyer, *ibid.*, p. 186.

2. C'est le cas chez les Warramunga (*North. Tr.*, p. 168).

3. Par exemple, chez les Warramunga, les Urabunna, les Wonghibon, les Yuin, les Wotjobaluk, les Buandik, les Ngeumba, etc.

4. Chez les Kaitish, si un homme du clan mange trop de son totem, les membres de l'autre phratrie ont recours à une manœuvre magique qui est censée le tuer (*North. Tr.*, m. 294. Cf. *Nat. Tr.*, p. 204 ; Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20).

5. *Nat. Tr.*, p. 202 et note ; Strehlow, II, p. 58.

6. *North. Tr.*, p. 173.

entière. La barrière qui isole et protège l'être totémique ne cède donc que lentement et non sans de vives résistances qui témoignent de ce qu'elle devait être primitivement.

Il est vrai que, suivant Spencer et Gillen, ces restrictions seraient non les restes d'une prohibition rigoureuse qui irait en s'atténuant, mais, au contraire, le prélude d'une interdiction qui commencerait seulement à s'établir. D'après ces écrivains[1], la liberté de consommation aurait été complète à l'origine, et les imitations qui y sont présentement apportées seraient relativement récentes. Ils croient trouver la preuve de leur thèse dans les deux faits suivants. D'abord, comme nous venons de le dire, il y a des occasions solennelles où les gens du clan ou leur chef non seulement peuvent, mais doivent manger de l'animal et de la plante totémique. Ensuite, les mythes rapportent que les grands ancêtres, fondateurs des clans, mangeaient régulièrement de leur totem : or, dit-on, ces récits ne peuvent se comprendre que comme l'écho d'un temps où les prohibitions actuelles n'auraient pas existé.

Mais le fait que, au cours de certaines solennités religieuses, une consommation, d'ailleurs modérée, du totem est rituellement obligatoire, n'implique aucunement qu'il ait jamais servi à l'alimentation vulgaire. Tout au contraire, l'aliment que l'on mange au cours de ces repas mystiques est essentiellement sacré, et par conséquent, interdit aux profanes. Quant aux mythes, c'est procéder d'après une méthode critique un peu sommaire que de leur attribuer aussi facilement une valeur de documents historiques. En général, ils ont pour objet d'interpréter des rites existants plutôt que de commémorer des événements passés ; ils sont une explication du présent beaucoup plus qu'une histoire. En l'espèce, ces traditions d'après lesquelles les ancêtres de l'époque fabuleuse auraient mangé de leur totem sont en parfait accord avec des croyances et des rites qui sont

1. *Nat. Tr.*, p. 207 et suiv.

toujours en vigueur. Les vieillards, les personnages qui sont parvenus à une haute dignité religieuse sont affranchis des interdits auxquels est soumis le commun des hommes[1] : ils peuvent manger de la chose sainte parce qu'ils sont saints eux-mêmes ; c'est d'ailleurs une règle qui n'est pas particulière au seul totémisme, mais qu'on retrouve dans les religions les plus différentes. Or, les héros ancestraux étaient presque des dieux. Il devait donc paraître plus naturel encore qu'ils aient pu se nourrir de l'aliment sacré[2] ; mais ce n'est pas une raison pour que la même faculté ait été accordée aux simples profanes[3].

Cependant, il n'est ni certain ni même vraisemblable que la prohibition ait jamais été absolue. Elle paraît avoir toujours été suspendue en cas de nécessité, par exemple quand l'indigène est affamé et qu'il n'a rien d'autre pour se nourrir[4]. A plus forte raison en est-il ainsi quand le totem est un aliment dont l'homme ne peut se passer. Ainsi, il y a un grand nombre de tribus où il existe un totem de l'eau ; une prohibition stricte est, dans l'espèce, manifestement impossible. Cependant, même dans ce cas, la faculté concédée est soumise à des conditions qui en restreignent l'usage et qui montrent bien qu'elle déroge à un principe reconnu. Chez les Kaitish et les Warramunga, un homme

1. V. plus haut, p. 182.

2. Encore faut-il tenir compte de ce fait que, dans les mythes, jamais les ancêtres ne nous sont représentés comme se nourrissant *régulièrement* de leur totem. Ce genre de consommation est, au contraire, l'exception. Leur alimentation normale, suivant Strehlow, était la même que celle de l'animal correspondant (v. STREHLOW, I, p. 4).

3. Toute cette théorie, d'ailleurs, repose sur une hypothèse tout à fait arbitraire : Spencer et Gillen, ainsi que Frazer, admettent que les tribus du centre australien, notamment les Arunta, représentent la forme la plus archaïque et, par conséquent, la plus pure du totémisme. Nous dirons plus loin pourquoi cette conjecture nous paraît contraire à toutes les vraisemblances. Il est même probable que ces auteurs n'auraient pas si facilement accepté la thèse qu'ils soutiennent s'ils ne s'étaient refusés à voir dans le totémisme une religion et si, par suite, ils n'avaient méconnu le caractère sacré du totem.

4. TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 64 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 145 et 147 ; SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 202 ; GREY, *loc. cit.* ; CURR, III, p. 462.

de ce totem ne peut pas boire de l'eau librement ; il lui est défendu de la puiser lui-même ; il ne peut en recevoir que des mains d'un tiers qui appartient obligatoirement à la phratrie dont il n'est pas membre[1]. La complexité de cette procédure et la gêne qui en résulte sont encore une façon de reconnaître que l'accès de la chose sacrée n'est pas libre. La même règle s'applique, dans certaines tribus du centre, toutes les fois où l'on mange du totem soit par nécessité soit pour toute autre cause. Encore faut-il ajouter que, quand cette formalité elle-même est inexécutable, c'est-à-dire quand un individu est seul ou n'est entouré que de membres de sa phratrie, il peut, s'il y a urgence, se passer de tout intermédiaire. On voit que l'interdiction est susceptible de tempéraments variés.

Néanmoins, elle repose sur des idées si fortement invétérées dans les consciences qu'elle survit très souvent à ses premières raisons d'être. Nous avons vu que, selon toute vraisemblance, les divers clans d'une phratrie ne sont que des subdivisions d'un clan initial qui se serait démembré. Il y eut donc un moment où tous ces clans fondus ensemble avaient le même totem ; par suite, là où le souvenir de cette commune origine ne s'est pas complètement effacé, chaque clan continue à se sentir solidaire des autres et à considérer que leurs totems ne lui sont pas étrangers... Pour cette raison, un individu ne peut pas manger en toute liberté des totems affectés aux différents clans de la phratrie dont il n'est pas membre ; il ne peut y toucher que si la plante ou l'animal interdits lui ont été présentés par un membre de l'autre phratrie[2].

1. *North. Tr.*, p. 160, 167. Il ne suffit pas que l'intermédiaire soit d'un autre totem : c'est que, comme nous le verrons, un totem quelconque d'une phratrie est, dans une certaine mesure, interdit même aux autres membres de cette phratrie qui sont d'un totem différent.

2. *North. Tr.*, p. 167. On peut mieux s'expliquer maintenant comment il se fait que, quand l'interdiction n'est pas observée, c'est l'autre phratrie qui poursuit la répression du sacrilège (v. plus haut, p. 182, n. 4). C'est qu'elle est la plus intéressée à ce que la règle soit respectée. En effet, on croit que, quand cette règle est violée, l'espèce toté-

Une autre survivance du même genre est celle qui concerne le totem maternel. Il y a de fortes raisons de croire que, à l'origine, le totem se transmettait en ligne utérine. Là donc où la filiation en ligne paternelle est entrée en usage, ce ne fut très probablement qu'après une longue période durant laquelle le principe opposé avait été appliqué : par suite, l'enfant avait alors le totem de sa mère et était soumis à tous les interdits qui y étaient attachés. Or, dans certaines tribus, où pourtant l'enfant hérite aujourd'hui du totem paternel, il survit quelque chose des interdictions qui protégeaient primitivement le totem de la mère : on ne peut pas en manger librement[1]. Il n'y a plus rien pourtant, dans l'état présent des choses, qui corresponde à cette prohibition.

A l'interdiction de manger s'ajoute souvent celle de tuer ou, si le totem est une plante, de cueillir[2]. Cependant, ici encore, il y a bien des exceptions et des tolérances. Il y a notamment le cas de nécessité, quand, par exemple, le totem est un animal nuisible[3] ou qu'on n'a rien à manger. Il

mique risque de ne pas se reproduire abondamment. Or ce sont les membres de l'autre phratrie qui en sont les consommateurs réguliers ; ce sont donc eux qui sont atteints. Voilà pourquoi ils se vengent.

1. C'est le cas chez les Loritja (STREHLOW, II, p. 60, 61), les Worgaia, les Warramunga, les Walpari, les Mara, les Anula, les Binbinga (*North. Tr.*, p. 166, 171, 173). On peut en manger chez les Warramunga, les Walpari, mais seulement si l'offre en est faite par un membre de l'autre phratrie. SPENCER et GILLEN font remarquer (p. 167, n.) que, sous ce rapport, le totem paternel et le totem maternel sont soumis à une réglementation qui paraît différente. Sans doute, dans l'un et l'autre cas, l'offre doit venir de l'autre phratrie. Mais, quand il s'agit du totem du père ou totem proprement dit, cette phratrie est celle à laquelle le totem ne ressortit pas ; c'est le contraire, quand il s'agit du totem de la mère. C'est, sans doute, que le principe fut d'abord établi pour le premier, puis étendu mécaniquement au second, bien que la situation fût différente. Une fois qu'eût été instituée la règle en vertu de laquelle on ne pouvait passer outre à l'interdiction qui protège le totem que quand la proposition en était faite par quelqu'un de l'autre phratrie, on l'appliqua sans modifications au cas du totem maternel.

2. Par exemple, chez les Warramunga (*North. Tr.*, p. 166), chez les Wotjobaluk, les Buandik, les Kurnai (HOWITT, p. 146-147), les Narrinyeri (TAPLIN, *Narrinyeri*, p. 63).

3. Et encore n'est-ce pas dans tous les cas. L'Arunta du totem des

y a même des tribus où il est défendu de chasser pour son compte l'animal dont on porte le nom et où pourtant il est permis de le tuer pour le compte d'autrui[1]. Mais en général, la manière dont l'acte est accompli indique bien qu'il y a quelque chose d'illicite. On s'en excuse, comme d'une faute ; on témoigne du chagrin que l'on ressent, de la répugnance que l'on éprouve[2], et on prend les précautions nécessaires pour que l'animal souffre le moins possible[3].

Outre les interdictions fondamentales, on cite quelques cas de prohibition de contact entre l'homme et son totem. Ainsi, chez les Omaha, dans le clan de l'Élan, nul ne peut toucher une partie quelconque du corps de l'élan mâle ; dans un sous-clan du Buffle, il n'est pas permis de toucher à la tête de cet animal[4]. Chez les Bechuana, nul n'oserait se vêtir de la peau de l'animal qu'il a pour totem[5]. Mais ces cas sont rares ; et il est naturel qu'ils soient exceptionnels puisque, normalement, l'homme doit porter sur lui l'image de son totem ou quelque chose qui le rappelle. Le tatouage et les costumes totémiques seraient impraticables si tout contact était interdit. On remarquera, d'ailleurs, que cette défense ne s'observe pas en Australie, mais seulement dans des sociétés où le totémisme est déjà bien éloigné de sa forme originelle ; elle est donc vraisemblablement d'origine tardive et due peut-être à l'influence d'idées qui n'ont rien de proprement totémique[6].

Moustiques ne doit pas tuer cet insecte, même quand il en est incommodé ; il doit se borner à le chasser (STREHLOW, II, p. 58. Cf. TAPLIN, p. 63).

1. Chez les Kaitish, les Unmatjera (*North. Tr.*, p. 160). Il arrive même que, dans certains cas, un ancien donne à un jeune homme d'un totem différent un de ses churinga pour permettre au jeune chasseur de tuer plus facilement l'animal qui sert de totem au donateur (*ibid.*, p. 272).

2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 146 ; GREY, *op. cit.*, II, p. 228 ; CASALIS, *Basoutos*, p. 221. Chez ces derniers, « il faut se purifier après avoir commis un tel sacrilège ».

3. STREHLOW, II, p. 58, 59, 61.

4. DORSEY, Omaha Sociology, *IIIrd Rep.*, p. 225, 231.

5. CASALIS, *ibid.*

6. Même chez les Omaha, il n'est pas sûr que les interdictions de

Si maintenant nous rapprochons ces interdictions diverses de celles dont l'emblème totémique est l'objet, il apparaît, contrairement à ce qu'on pouvait prévoir, que ces dernières sont plus nombreuses, plus strictes, plus sévèrement impératives que les premières. Les figures de toute sorte qui représentent le totem sont entourées d'un respect sensiblement supérieur à celui qu'inspire l'être même dont ces figurations reproduisent la forme. Les churinga, le nurtunja, la waninga ne doivent jamais être maniés par les femmes ou les non-initiés qui ne sont même autorisés à les entrevoir que très exceptionnellement et à distance respectueuse. Au contraire, la plante ou l'animal dont le clan porte le nom peuvent être vus et touchés par tout le monde. Les churinga sont conservés dans une sorte de temple, au seuil duquel tous les bruits de la vie profane viennent mourir ; c'est le domaine des choses saintes. Au contraire, animaux et plantes totémiques vivent sur le terrain profane et sont mêlés à la vie commune. Et comme le nombre et l'impor-

contact dont nous venons de rapporter quelques exemples soient de nature proprement totémique ; car plusieurs d'entre elles n'ont pas de rapports directs avec l'animal qui sert de totem au clan. Ainsi, dans un sous-clan de l'Aigle, l'interdiction caractéristique consiste à ne pouvoir toucher une tête de buffle (DORSEY, *op. cit.*, p. 239) ; dans un autre sous-clan qui a le même totem, on ne peut toucher le vert-de-gris, le charbon de bois, etc. (*ibid.*, p. 245).

Nous ne parlons pas d'autres interdictions que mentionne Frazer, comme celles de nommer ou de regarder un animal ou une plante, car il est encore moins sûr qu'elles soient d'origine totémique, sauf peut-être pour ce qui concerne certains faits observés chez les Bechuana (*Totemism*, p. 12-13). Frazer admettait trop facilement alors — et il a eu, sur ce point, des imitateurs — que toute interdiction de manger ou de toucher un animal dépend nécessairement de croyances totémiques. Il y a, cependant, un cas en Australie, où la vue du totem paraît prohibée. D'après STREHLOW (II, p. 59), chez les Arunta et les Loritja, un homme qui a pour totem la Lune ne doit pas la regarder longtemps ; autrement, il s'exposerait à mourir de la main d'un ennemi. Mais c'est, croyons-nous, un cas unique. Il ne faut pas perdre de vue, d'ailleurs, que les totems astronomiques ne sont vraisemblablement pas primitifs en Australie ; cette prohibition pourrait donc être le produit d'une élaboration complexe. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que, chez les Euahlayi, l'interdiction de regarder la Lune s'applique à toutes les mères et à tous les enfants, quels que soient leurs totems (L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 53).

tance des interdictions qui isolent une chose sacrée et la retirent de la circulation correspondent au degré de sainteté dont elle est investie, on arrive à ce remarquable résultat que *les images de l'être totémique sont plus sacrées que l'être totémique lui-même*. Au reste, dans les cérémonies du culte, c'est le churinga, c'est le nurtunja qui tiennent la première place ; l'animal n'y apparaît que très exceptionnellement. Dans un rite, dont nous aurons à parler[1], il sert de matière à un repas religieux, mais il ne joue pas de rôle actif. Les Arunta dansent autour du nurtunja, ils s'assemblent devant l'image de leur totem et ils l'adorent ; jamais semblable démonstration ne s'adresse à l'être totémique lui-même. Si ce dernier était la chose sainte par excellence, c'est avec lui, c'est avec la plante ou l'animal sacré que le jeune initié devrait communier quand il est introduit dans le cercle de la vie religieuse ; nous avons vu, au contraire, que le moment le plus solennel de l'initiation est celui où le novice pénètre dans le sanctuaire des churinga. C'est avec eux, c'est avec le nurtunja qu'il communie. Les représentations du totem ont donc une efficacité plus active que le totem lui-même.

II

Il nous faut maintenant déterminer la place de l'homme dans le système des choses religieuses.

Nous sommes enclins, par tout un ensemble d'habitudes acquises et par la force même du langage, à concevoir l'homme du commun, le simple fidèle comme un être essentiellement profane. Il pourrait bien se faire que cette conception ne fût vraie à la lettre d'aucune religion[2] ; en tout

1. V. liv. II, chap. II, § II.
2. Il n'y a peut-être pas de religion qui fasse de l'homme un être exclusivement profane. Pour le chrétien, l'âme que chacun de nous porte en soi, et qui constitue l'essence même de notre personnalité, a quelque chose de sacré. Nous verrons que cette conception de l'âme est aussi

cas, elle ne s'applique pas au totémisme. Chaque membre du clan est investi d'un caractère sacré qui n'est pas sensiblement inférieur à celui que nous venons de reconnaître à l'animal. La raison de cette sainteté personnelle, c'est que l'homme croit être, en même temps qu'un homme au sens usuel du mot, un animal ou une plante de l'espèce totémique.

En effet, il en porte le nom ; or l'identité du nom passe alors pour impliquer une identité de nature. La première n'est pas simplement considérée comme l'indice extérieur de la seconde ; elle la suppose logiquement. Car le nom, pour le primitif, n'est pas seulement un mot, une combinaison de sons ; c'est quelque chose de l'être, et même quelque chose d'essentiel. Un membre du clan du Kangourou s'appelle lui-même un kangourou ; il est donc, en un sens, un animal de cette même espèce. « Un homme, disent Spencer et Gillen, regarde l'être qui lui sert de totem comme étant la même chose que lui-même. Un indigène, avec qui nous discutions la question, nous répondit en nous montrant une photographie que nous venions de prendre de lui : « Voilà qui est exactement la même chose que moi. Eh bien ! il en est de même du kangourou. » Le kangourou était son totem[1]. Chaque individu a donc une double nature : en lui coexistent deux êtres, un homme et un animal.

Pour donner un semblant d'intelligibilité à cette dualité, si étrange pour nous, le primitif a conçu des mythes qui, sans doute, n'expliquent rien et ne font que déplacer la difficulté, mais qui, en la déplaçant, paraissent du moins en atténuer le scandale logique. Avec des variantes dans le détail, ils sont tous construits sur le même plan : ils ont pour objet d'établir entre l'homme et l'animal totémique des rapports généalogiques qui fassent du premier le pa-

vieille que la pensée religieuse. Mais la place de l'homme dans la hiérarchie des choses sacrées est plus ou moins élevée.

1. *Nat. Tr.*, p. 202.

rent du second. Par cette communauté d'origine, que l'on se représente, d'ailleurs, de manières différentes, on croit rendre compte de leur communauté de nature. Les Narrinyeri, par exemple, ont imaginé que, parmi les premiers hommes, certains avaient le pouvoir de se transformer en bêtes[1]. D'autres sociétés australiennes placent au début de l'humanité soit des animaux étranges, dont les hommes seraient descendus on ne sait trop comment[2], soit des êtres mixtes, intermédiaires entre les deux règnes[3], soit encore des créatures informes, à peine représentables, dépourvues de tout organe déterminé, de tout membre défini, où les différentes parties du corps étaient à peine esquissées[4]. Des puissances mythiques, parfois conçues sous forme d'animaux, seraient intervenues ensuite, et auraient transformé en hommes ces êtres ambigus et innommables qui représentent, disent Spencer et Gillen, « une phase de transition entre l'état d'homme et celui d'animal »[5]. Ces transformations nous sont présentées comme le produit d'opérations violentes et quasi chirurgicales. C'est à coups de hache ou, quand l'opérateur est un oiseau, à coups de bec que l'individu humain aurait été sculpté dans cette masse amorphe, les membres séparés les uns des autres, la bouche ouverte, les narines percées[6]. On

1. Taplin, *The Narrinyeri*, p. 59-61.
2. Chez certains clans Warramunga par exemple (*North. Tr.*, p. 162).
3. Chez les Urabunna (*North. Tr.*, p. 147). Même quand on nous dit de ces premiers êtres que ce sont des hommes, en réalité, ils ne sont que semi-humains et participent, en même temps, de la nature animale. C'est le cas de certains Unmatjera (*Ibid.*, p. 153-154). Il y a là des manières de penser dont la confusion nous déconcerte, mais qu'il faut accepter telles quelles. Ce serait les dénaturer que de chercher à y introduire une netteté qui leur est étrangère (cf. *Nat. Tr.*, p. 119).
4. Chez certains Arunta (*Nat. Tr.*, p. 388 et suiv.) ; chez certains Unmatjera (*North. Tr.*, p. 153).
5. *Nat. Tr.*, p. 389. Cf. Strehlow, I, p. 2-7.
6. *Nat. Tr.*, p. 389 ; Strehlow, I, p. 2 et suiv. Il y a, sans doute, dans ce thème mythique, un écho des rites d'initiation. L'initiation, elle aussi, a pour objet de faire du jeune homme un homme complet et, d'autre part, elle implique également de véritables opérations chirurgicales

retrouve en Amérique des légendes analogues, sauf que, en raison de la mentalité plus développée de ces peuples, les représentations qu'elles mettent en œuvre ne sont pas d'une confusion aussi troublante pour la pensée. Tantôt, c'est quelque personnage légendaire qui, par un acte de son pouvoir, aurait métamorphosé en homme l'animal éponyme du clan[1]. Tantôt le mythe essaye d'expliquer comment, par une suite d'événements à peu près naturels et une sorte d'évolution spontanée, l'animal, de lui-même, se serait peu à peu transformé et aurait fini par prendre une forme humaine[2].

Il existe, il est vrai, des sociétés (Haida, Tlinkit, Tsimshian) où il n'est plus admis que l'homme soit né d'un animal ou d'une plante : l'idée d'une affinité entre les animaux de l'espèce totémique et les membres du clan y a, pourtant, survécu, et elle s'exprime en des mythes qui, pour différer des précédents, ne laissent pas de les rappeler dans ce qu'ils ont d'essentiel. Voici, en effet, l'un des thèmes fondamentaux. L'ancêtre éponyme y est présenté comme un être humain, mais qui, à la suite de péripéties diverses, aurait été amené à vivre pendant un temps plus

(circoncision, subincision, extraction de dents, etc.). On devait naturellement concevoir sur le même modèle les procédés qui servirent à former les premiers hommes.

1. C'est le cas des neuf clans des Moqui (SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes*, IV, p. 86), du clan de la Grue chez les Ojibway (MORGAN, *Ancient Society*, p. 180), des clans des Nootka (BOAS, *VIth Rep. on the N. W. Tribes of Canada*, p. 43), etc.

2. C'est ainsi que se serait formé le clan de la Tortue chez les Iroquois. Un groupe de tortues aurait été obligé de quitter le lac où elles vivaient et de chercher un autre habitat. Une d'elles, plus grosse que les autres, supportait avec peine cet exercice à cause de la chaleur. Elle fit des efforts si violents qu'elle sortit de sa carapace. Le processus de transformation, une fois commencé, se poursuivit de lui-même et la tortue devint un homme qui fut l'ancêtre du clan (Erminnie A. SMITH, The Myths of the Iroquois, *II[d] Rep.*, p. 77). Le clan de l'Écrevisse chez les Choctaw se serait formé d'une manière analogue. Des hommes auraient surpris un certain nombre d'écrevisses qui vivaient dans leur voisinage, les auraient amenées au milieu d'eux, leur auraient appris à parler, à marcher, et finalement les auraient adoptées dans leur société (CATLIN, *North American Indians*, II, p. 128).

ou moins long au milieu d'animaux fabuleux de l'espèce même qui a donné son nom au clan. Par suite de ce commerce intime et prolongé, il devint tellement semblable à ses nouveaux compagnons que, quand il revint parmi les hommes, ceux-ci ne le reconnurent plus. On lui donna donc le nom de l'animal auquel il ressemblait. C'est de son séjour dans ce pays mythique qu'il aurait rapporté l'emblème totémique avec les pouvoirs et les vertus qui passent pour y être attachés[1]. Ainsi, dans ce cas comme dans les précédents, l'homme est censé participer de la nature de l'animal, bien que cette participation soit conçue sous une forme légèrement différente[2].

Il a donc, lui aussi, quelque chose de sacré. Diffus dans tout l'organisme, ce caractère est plus particulièrement

1. Voici, par exemple, une légende de Tsimshian. Au cours d'une chasse, un Indien rencontra un ours noir qui l'emmena chez lui, lui apprit à attraper le saumon et à construire les canots. Pendant deux années, l'homme resta avec l'ours ; après quoi il retourna à son village natal. Mais les gens eurent peur de lui parce qu'il ressemblait à un ours. Il ne pouvait ni parler, ni manger autre chose que des aliments crus. Alors on le frotta avec des herbes magiques et il reprit graduellement sa forme première. Dans la suite, quand il était dans le besoin, il appelait à lui ses amis les ours qui venaient l'aider. Il construisit une maison et peignit sur le fronton un ours. Sa sœur fit, pour la danse, une couverture sur laquelle un ours était dessiné. C'est pourquoi les descendants de cette sœur avaient l'ours pour emblème (BOAS, *Kwakiutl*, p. 323. Cf. *Vth Report on the N. W. Tribes of Canada*, p. 23, 29 et suiv. ; Hill TOUT, Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia, in *J.A.I.*, 1905, XXXV, p. 150).

On voit par là l'inconvénient qu'il y a à faire de cette parenté mystique entre l'homme et l'animal le caractère distinctif du totémisme, comme le propose M. Van GENNEP (Totémisme et méthode comparative, in *Revue de l'histoire des religions*, t. LVIII, 1908, juillet, p. 55). Cette parenté est une expression mythique de faits autrement profonds ; elle peut manquer sans que les traits essentiels du totémisme disparaissent. Sans doute, il y a toujours entre les gens du clan et l'animal totémique des liens étroits, mais qui ne sont pas nécessairement de consanguinité, bien qu'ils soient le plus généralement conçus sous cette dernière forme.

2. Il y a, d'ailleurs, des mythes Tlinkit où le rapport de descendance entre l'homme et l'animal est plus particulièrement affirmé. On dit que le clan est issu d'une union mixte, si l'on peut ainsi parler, c'est-à-dire où soit l'homme, soit la femme était une bête de l'espèce dont le clan porte le nom (V. SWANTON, Social Condition, Beliefs, etc., of the Tlingit Indians, *XXVIth Rep.*, p. 415-418).

apparent sur certains points privilégiés. Il y a des organes et des tissus qui en sont spécialement marqués : ce sont surtout le sang et les cheveux.

Le sang humain, tout d'abord, est chose si sainte que, dans les tribus de l'Australie centrale, il sert très souvent à consacrer les instruments les plus respectés du culte. Le nurtunja, par exemple, est, dans certains cas, religieusement oint, de haut en bas, avec du sang d'homme[1]. C'est sur un terrain tout détrempé de sang que les gens de l'Émou, chez les Arunta, dessinent l'emblème sacré[2]. Nous verrons plus loin comment les flots de sang sont répandus sur les rochers qui représentent les plantes ou les animaux totémiques[3]. Il n'est pas de cérémonie religieuse où le sang n'ait quelque rôle à jouer[4]. Au cours de l'initiation, il arrive que des adultes s'ouvrent les veines et arrosent de leur sang le novice ; et ce sang est une chose si sacrée qu'il est défendu aux femmes d'être présentes tandis qu'il coule ; la vue leur en est interdite, tout comme celle d'un churinga[5]. Le sang que perd le jeune initié pendant les opérations violentes qu'il est tenu de subir a des vertus toutes particulières : il sert à diverses communions[6]. Celui qui s'écoule pendant la subincision est, chez les Arunta, pieusement recueilli et enterré en un lieu sur lequel on place une pièce de bois qui signale aux passants la sainteté de l'endroit ; aucune femme ne doit en approcher[7]. C'est, d'ail-

1. *Nat. Tr.*, p. 284.
2. *Ibid.*, p. 179.
3. V. liv. III, chap. II. Cf. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 184, 201.
4. *Nat. Tr.*, p. 204, 262, 284.
5. Chez les Dieri, les Parnkalla. V. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 658, 661, 668, 669-671.
6. Chez les Warramunga, le sang de la circoncision est bu par la mère (*North. Tr.*, p. 352). Chez les Binbinga, le sang dont est souillé le couteau qui a servi à la subincision doit être sucé par l'initié (*ibid.*, p. 368). D'une manière générale, le sang qui provient des parties génitales passe pour exceptionnellement sacré (*Nat. Tr.*, p. 464 ; *North. Tr.*, p. 598).
7. *Nat. Tr.*, p. 268.

leurs par la nature religieuse du sang que s'explique le rôle, également religieux, de l'ocre rouge qui, lui aussi, est d'un emploi très fréquent dans les cérémonies ; on en frotte les churinga ; on s'en sert dans les décorations rituelles[1]. C'est que, à cause de sa couleur, il est considéré comme une substance parente du sang. Même plusieurs dépôts d'ocre rouge que l'on trouve sur différents points du territoire Arunta passent pour du sang coagulé que certaines héroïnes de l'époque mythique auraient laissé s'écouler sur le sol[2].

La chevelure a des propriétés analogues. Les indigènes du centre portent des ceintures, faites de cheveux humains, dont nous avons déjà signalé les fonctions religieuses : elles servent de bandelettes pour envelopper certains objets du culte[3]. Un homme a-t-il prêté à un autre un de ses churinga ? En témoignage de reconnaissance, le second fait au premier un présent de cheveux ; ces deux sortes de choses sont donc considérées comme de même ordre et de valeur équivalente[4]. Aussi l'opération de la coupe des cheveux est-elle un acte rituel qui s'accompagne de cérémonies déterminées : l'individu qui la subit doit se tenir accroupi par terre, la face tournée dans la direction de l'endroit où sont censés avoir campé les ancêtres fabuleux de qui le clan de sa mère passe pour être descendu[5].

Pour la même raison, aussitôt qu'un homme est mort, on lui coupe les cheveux, on les dépose dans un endroit écarté, car ni les femmes ni les non-initiés n'ont le droit de les voir ; et c'est là, loin des yeux profanes, que l'on procède à la confection des ceintures[6].

1. *Ibid.*, p. 144, 568.
2. *Nat. Tr.*, p. 442, 464. Le mythe est, d'ailleurs, général en Australie.
3. *Ibid.*, p. 627.
4. *Ibid.*, p. 466.
5. *Ibid.* Si toutes ces formalités ne sont pas rigoureusement observées, on croit qu'il en résultera pour l'individu de graves calamités.
6. *Nat. Tr.*, p. 358 ; *North. Tr.*, p. 604.

On pourrait signaler d'autres tissus organiques qui, à des degrés divers, manifestent des propriétés analogues : tels sont les favoris, le prépuce, la graisse du foie, etc.[1]. Mais il est inutile de multiplier les exemples. Ceux qui précèdent suffisent à prouver qu'il existe chez l'homme quelque chose qui tient le profane à distance et qui possède une efficacité religieuse ; en d'autres termes, l'organisme humain recèle dans ses profondeurs un principe sacré qui, dans des circonstances déterminées, vient ostensiblement affleurer au-dehors. Ce principe ne diffère pas spécifiquement de celui qui fait le caractère religieux du totem. Nous venons de voir, en effet, que les substances diverses dans lesquelles il s'incarne plus éminemment entrent dans la composition rituelle des instruments du culte (nurtunja, dessins totémiques), ou servent à des onctions dont le but est de revivifier les vertus soit des churinga soit des rochers sacrés ; ce sont donc choses de même espèce.

Toutefois, la dignité religieuse qui, à ce titre, est inhérente à chaque membre du clan n'est pas égale chez tous. Les hommes la possèdent à un plus haut degré que les femmes ; par rapport à eux, elles sont comme des profanes[2]. Aussi, toutes les fois où il y a une assemblée soit du groupe totémique soit de la tribu, les hommes forment un camp à part, distinct de celui des femmes et fermé à ces dernières :

1. Le prépuce, une fois détaché par la circoncision, est parfois dissimulé aux regards tout comme le sang ; il a des vertus spéciales ; par exemple, il assure la fécondité de certaines espèces végétales et animales (*North. Tr.*, p. 353-354). Les favoris sont assimilés aux cheveux et traités comme tels (*North. Tr.*, p. 544, 604). Ils jouent d'ailleurs un rôle dans les mythes (*ibid.*, p. 158). Quant à la graisse, son caractère sacré ressort de l'emploi qui en est fait dans certains rites funéraires.

2. Ce n'est pas à dire que la femme soit absolument profane. Dans les mythes, elle joue, au moins chez les Arunta, un rôle religieux beaucoup plus important que celui qu'elle a dans la réalité (*Nat. Tr.*, p. 195-196). Maintenant encore, elle prend part à certains rites de l'initiation. Enfin, son sang a des vertus religieuses (v. *Nat. Tr.*, p. 464 ; cf. La prohibition de l'inceste et ses origines, *Année sociol.*, I, p. 51 et suiv.).

C'est de cette situation complexe de la femme que dépendent les interdits exogamiques. Nous n'en parlons pas ici, parce qu'ils se rat-

ils sont séparés[1]. Mais il y a aussi des différences dans la manière dont les hommes sont marqués du caractère religieux. Les jeunes gens non initiés en sont totalement dépourvus puisqu'ils ne sont pas admis aux cérémonies. C'est chez les anciens qu'il atteint son maximum d'intensité. Ils sont tellement sacrés que certaines choses défendues au vulgaire leur sont permises : ils peuvent plus librement manger de l'animal totémique, et même, comme nous l'avons vu, il y a des tribus où ils sont libérés de toute prohibition alimentaire.

Il faut donc se garder de voir dans le totémisme une sorte de zoolâtrie. L'homme n'a nullement, vis-à-vis des animaux ou des plantes dont il porte le nom, l'attitude du fidèle vis-à-vis de son dieu, puisqu'il appartient lui-même au monde sacré. Leurs rapports sont plutôt ceux de deux êtres qui sont sensiblement au même niveau et d'égale valeur. Tout au plus peut-on dire que, du moins dans certains cas, l'animal paraît occuper une place légèrement plus élevée dans la hiérarchie des choses sacrées. C'est ainsi qu'il est appelé quelquefois le père ou le grand-père des hommes du clan ; ce qui semble indiquer qu'ils se sentent vis-à-vis de lui dans un certain état de dépendance morale[2]. Encore arrive-t-il souvent, et peut-être même le plus souvent, que les expressions employées dénotent plutôt un sentiment d'égalité. L'animal totémique est appelé l'ami, le frère aîné de ses congénères humains[3]. En définitive, les liens qui existent entre eux et lui ressemblent beaucoup plus à ceux qui unissent les membres d'une même famille ; animaux et hommes sont faits de la même chair

tachent plus directement au problème de l'organisation domestique et matrimoniale.

1. *Nat. Tr.*, p. 460.

2. Chez les Wakelbura, d'après Howitt, p. 146 ; chez les Bechuana, d'après Casalis, *Basoutos*, p. 221.

3. Chez les Buandik, les Kurnai (Howitt, *ibid.*) ; chez les Arunta (Strehlow, II, p. 58).

comme disent les Buandik[1]. En raison de cette parenté, l'homme voit dans les animaux de l'espèce totémique de bienfaisants associés sur l'assistance desquels il croit pouvoir compter. Il les appelle à son aide[2] et ils viennent guider ses coups à la chasse, l'avertir des dangers qu'il peut courir[3]. En échange, il les traite avec égards, il ne les brutalise pas[4] ; mais les soins qu'il leur rend ne ressemblent aucunement à un culte.

L'homme paraît même parfois avoir sur son totem une sorte de droit mystique de propriété. L'interdiction de le tuer et de le manger ne s'applique naturellement qu'aux membres du clan ; elle ne pourrait s'étendre aux personnes étrangères sans rendre la vie matériellement impossible. Si, dans une tribu comme celle des Arunta, où il y a une multitude de totems différents, il était interdit de manger non seulement de l'animal ou de la plante dont on porte le nom, mais encore de tous les animaux et de toutes les plantes qui servent de totems aux autres clans, les ressources alimentaires seraient réduites à rien. Il y a cependant des tribus où la consommation de la plante ou de l'animal totémique n'est pas permise sans restrictions, même à l'étranger. Chez les Wakelbura, elle ne doit pas avoir lieu en présence des gens du totem[5]. Ailleurs, il faut leur permission. Par exemple, chez les Kaitish et les Unmatjera, quand un homme du totem de l'Émou, se trouvant dans une localité occupée par un clan de la

1. Howitt, *ibid.*
2. Sur la rivière Tully, dit Roth (Superstition, Magic and Medicine, in *North Queensland Ethnography*, nº 5, § 74), quand un indigène va dormir ou se lève le matin, il prononce à voix plus ou moins basse le nom de l'animal d'après lequel il est lui-même nommé. Le but de cette pratique est de rendre l'homme habile ou heureux à la chasse ou de prévenir les dangers auxquels il peut être exposé de la part de cet animal. Par exemple, un homme qui a pour totem une espèce de serpent est à l'abri des morsures si cette invocation a été régulièrement faite.
3. Taplin, *Narrinyeri*, p. 64 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147 ; Roth, *loc. cit.*
4. Strehlow, II, p. 58.
5. Howitt, p. 148.

Semence de l'herbage *(grass seed)*, cueille quelques-unes de ces graines, il doit, avant d'en manger, aller trouver le chef et lui dire : « J'ai cueilli ces grains dans votre pays. » A quoi le chef répond : « C'est bien ; vous pouvez les manger. » Mais si l'homme de l'Émou en mangeait avant d'avoir demandé l'autorisation, on croit qu'il tomberait malade et courrait le risque de mourir[1]. Il y a même des cas où le chef du groupe doit prélever une petite part de l'aliment et la manger lui-même : c'est une sorte de redevance qu'on est tenu d'acquitter[2]. Pour la même raison, le churinga communique au chasseur un certain pouvoir sur l'animal correspondant : par exemple, on a plus de chances de prendre des euros[3]. C'est la preuve que le fait de participer à la nature d'un être totémique confère sur ce dernier une sorte de droit éminent. Enfin, il y a, dans le Queensland septentrional, une tribu, les Karingbool, où les gens du totem ont seuls le droit de tuer l'animal totémique ou, si le totem est un arbre, de le dépouiller de son écorce. Leur concours est indispensable à tout étranger qui veut utiliser pour des fins personnelles la chair de cet animal ou le bois de cet arbre[4]. Ils jouent donc le rôle de propriétaires, bien qu'évidemment il s'agisse ici d'une propriété très spéciale et dont nous avons quelque mal à nous faire une idée.

1. *North. Tr.*, p. 159-160.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 255 ; *Nat. Tr.*, p. 202, 203.
4. A. L. P. Cameron, On Two Queensland Tribes, in *Science of Man, Australasian Anthropological Journal*, 1904, VII, 28, col. 1.

CHAPITRE III

LES CROYANCES PROPREMENT TOTÉMIQUES
(Suite)

III. — Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre

On commence à entrevoir que le totémisme est une religion beaucoup plus complexe qu'il n'a pu sembler au premier abord. Déjà nous avons distingué trois catégories de choses qu'il reconnaît, à des degrés divers, comme sacrées : l'emblème totémique, la plante ou l'animal dont cet emblème reproduit l'aspect, les membres du clan. Cependant, ce tableau n'est pas encore complet. Une religion, en effet, n'est pas simplement une collection de croyances fragmentaires, relatives à des objets très particuliers comme ceux dont il vient d'être question. Toutes les religions connues ont été plus ou moins des systèmes d'idées qui tendaient à embrasser l'universalité des choses et à nous donner une représentation totale du monde. Pour que le totémisme puisse être considéré comme une religion comparable aux autres, il faut donc que lui aussi nous offre une conception de l'univers. Or, il satisfait à cette condition.

I

Ce qui fait qu'on a généralement négligé cet aspect du totémisme, c'est qu'on s'est fait du clan une notion trop étroite. On n'y voit d'ordinaire qu'un groupe d'êtres

humains. Simple subdivision de la tribu, il semble que, comme celle-ci, il ne puisse être composé que d'hommes. Mais, en raisonnant ainsi, nous substituons nos idées européennes à celles que le primitif se fait du monde et de la société. Pour l'Australien, les choses elles-mêmes, toutes les choses qui peuplent l'univers, font partie de la tribu ; elles en sont des éléments constitutifs et, pour ainsi dire, des membres réguliers ; elles ont donc, tout comme les hommes, une place déterminée dans les cadres de la société : « Le sauvage de l'Australie du sud, dit M. Fison, considère l'univers comme la grande tribu à l'une des divisions de laquelle il appartient, et toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont rangées dans le même groupe que lui, sont des parties du corps dont il est lui-même membre »[1]. En vertu de ce principe, quand la tribu est divisée en deux phratries, tous les êtres connus sont répartis entre elles. « Toute la nature, dit Palmer à propos des tribus de la rivière Bellinger, est divisée d'après les noms des phratries... Le Soleil, la Lune et les étoiles... appartiennent à telle ou telle phratrie tout comme les Noirs eux-mêmes »[2]. La tribu de Port-Mackay, dans le Queensland, comprend deux phratries qui portent les noms de Yungaroo et de Wootaroo, et il en est de même des tribus voisines. Or, dit Bridgmann, « toutes les choses animées et inanimées sont divisées par ces tribus en deux classes appelées Yungaroo et Wootaroo »[3]. Mais là ne s'arrête pas cette classification. Les hommes de chaque phratrie sont répartis entre un certain nombre de clans ; de même, les choses affectées à chaque phratrie sont réparties, à leur tour, entre les clans qui la composent. Tel arbre, par exemple, sera attribué au clan du Kangourou et à lui seul et aura, par conséquent, tout comme les membres humains

1. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 170.
2. Notes on some Australian Tribes, *J.A.I.*, XIII, p. 300.
3. Dans CURR, *Australian Race*, III, p. 45 ; BROUGH-SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 91 ; FISON et HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168.

de ce clan, le Kangourou pour totem ; tel autre ressortira au clan du Serpent ; les nuages seront rangés sous tel totem, le Soleil sous tel autre, etc. Tous les êtres connus se trouvent ainsi disposés en une sorte de tableau, de classification systématique qui embrasse la nature tout entière.

Nous avons reproduit ailleurs un certain nombre de ces classifications[1] ; nous nous bornons à en rappeler quelques-unes à titre d'exemples. L'une des plus connues est celle que l'on a observée dans la tribu du Mont-Gambier. Cette tribu comprend deux phratries qui portent le nom, l'une de Kumite, et l'autre de Kroki ; chacune d'elles à son tour est divisée en cinq clans. Or, « toutes les choses de la nature appartiennent à l'un ou à l'autre de ces dix clans »[2] : Fison et Howitt disent qu'elles y sont « incluses ». Elles sont, en effet, classées sous ces dix totems comme des espèces sous leurs genres respectifs. C'est ce que montre le tableau suivant, construit d'après les renseignements recueillis par Curr et par Fison et Howitt[3].

PHRATRIES	CLANS	CHOSES CLASSÉES DANS CHAQUE CLAN
Kumite	Le faucon pêcheur	La fumée, le chèvrefeuille, certains arbres, etc.
	Le pélican	L'arbre à bois noir, les chiens, le feu, la glace, etc.
	Le corbeau	La pluie, le tonnerre, l'éclair, les nuages, la grêle, l'hiver, etc.
	Le kakatoès noir	Les étoiles, la Lune, etc.
	Un serpent sans venin	Le poisson, le phoque, l'anguille, les arbres à écorces fibreuses, etc.
Kroki	L'arbre à thé	Le canard, l'écrevisse, le hibou, etc.
	Une racine comestible	L'outarde, la caille, une sorte de kangourou, etc.
	Le kakatoès blanc sans crête	Le kangourou, l'été, le Soleil, le vent, l'automne, etc.
	Sur le 4e et le 5e clan kroki, les détails manquent.	

1. Durkheim et Mauss, De quelques formes primitives de classification, in *Année sociol.*, VI, p. 1 et suiv.
2. Curr, III, p. 461.
3. Curr et Fison ont été renseignés par la même personne, D. S. Stewart.

La liste des choses ainsi rattachées à chaque clan est, d'ailleurs, fort incomplète ; Curr nous avertit lui-même qu'il s'est borné à en énumérer quelques-unes. Mais grâce aux travaux de Mathews et de Howitt[1], nous avons aujourd'hui, sur la classification adoptée par la tribu des Wotjobaluk, des renseignements plus étendus qui permettent de mieux comprendre comment un système de ce genre peut embrasser tout l'univers connu des indigènes. Les Wotjobaluk sont, eux aussi, divisés en deux phratries appelées l'une Gurogity, l'autre Gumaty (Krokitch et Gamutch selon Howitt[2]) : pour ne pas prolonger cette énumération, nous nous contenterons d'indiquer, d'après Mathews, les choses classées dans quelques-uns des clans de la phratrie Gurogity.

Dans le clan de l'Igname sont classés le dindon des plaines, le chat indigène, le *mopoke*, le hibou *dyim-dyim*, la poule *mallee*, le perroquet rosella, le *peewee*.

Dans le clan de la Moule[3], l'émou gris, le porc-épic, le courlis, le kakatoès blanc, le canard des bois, le lézard *mallee*, la tortue puante, l'écureuil volant, l'opossum à la queue en forme d'anneau, le pigeon aux ailes couleur de bronze *(bronze-wing)*, le *wijuggla*.

Dans le clan du Soleil, le bandicoot, la Lune, le rat-kangourou, la pie noire et la pie blanche, l'opossum, le faucon *ngùrt*, la chenille du gommier, la chenille *u mimoisa (wattle-tree)*, la planète Vénus.

1. Mathews, Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria, in *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 287-288 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 121.

2. La forme féminine des noms donnés par Mathews est : Gurogigurk et Gamatykurk. Ce sont ces formes que Howitt a reproduites avec une orthographe légèrement différente. Ces deux noms sont, d'ailleurs, les équivalents de ceux qui sont en usage dans la tribu du Mont-Gambier (Kumite et Kroki).

3. Le nom indigène de ce clan est Dyàlup que Mathews ne traduit pas. Mais ce mot paraît bien identique à celui de Jallup par lequel Howitt désigne un sous-clan de cette même tribu et qu'il traduit par *mussel*, côquillage, moule. C'est pourquoi nous croyons pouvoir risquer cette traduction.

Dans le clan du Vent chaud[1], l'aigle faucon à tête grise, le serpent tapis, le perroquet fumeur, le perroquet à écailles *(shell)*, le faucon *murrakan*, le serpent *dikkomur*, le perroquet à collier, le serpent *mirndai*, le lézard au dos chiné.

Si l'on songe qu'il y a bien d'autres clans (Howitt en nomme douze, Mathews quatorze et ce dernier prévient que sa liste est fort incomplète[2]), on comprendra comment toutes les choses auxquelles s'intéresse l'indigène trouvent naturellement place dans ces classifications.

On a observé des arrangements similaires sur les points les plus différents du continent australien : dans l'Australie du Sud, dans l'État de Victoria, dans la Nouvelle-Galles du Sud (chez les Euahlayi[3]) ; on en trouve des traces très apparentes dans les tribus du centre[4]. Dans le Queensland, où les clans paraissent avoir disparu et où les classes matrimoniales sont les seules subdivisions de la phratrie, c'est entre les classes que sont réparties les choses. Ainsi, les Wakelbura sont divisés en deux phratries, Mallera et Wutaru ; les classes de la première sont appelées Kurgilla et Banbe, les classes de la seconde Wungo et Obu. Or, aux Banbe appartiennent l'opossum, le kangourou, le chien, le miel de la petite abeille, etc. Aux Wungo sont attribués l'émou, le bandicoot, le canard noir, le serpent noir, le serpent brun ; aux Obu, le serpent tapis, le miel des abeilles piquantes, etc. ; aux Kurgilla, le porc-épic, le dindon des plaines, l'eau, la pluie, le feu, le tonnerre, etc.[5].

1. C'est la traduction de Howitt, Mathews traduit le mot (Wartwurt) par la chaleur du Soleil à midi.
2. Le tableau de Mathews et celui de Howitt sont en désaccord sur plus d'un point important. Il semble même que les clans attribués par Howitt à la phratrie Kroki soient comptés par Mathews dans la phratrie Gamutch et inversement. C'est la preuve des très grandes difficultés que présentent ces observations. Ces discordances sont, d'ailleurs, sans intérêt pour la question que nous traitons.
3. Mrs. Langloh PARKER, *The Euahlayi Tribe*, p. 12 et suiv.
4. On trouvera les faits plus loin.
5. CURR, III, p. 27. Cf. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 112. Nous nous bornons à

On rencontre la même organisation chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Les Zuñi ont un système de classification qui, dans ses lignes essentielles, est de tous points comparable à ceux que nous venons de décrire. Celui des Omaha repose sur les mêmes principes que celui des Wotjobaluk[1]. Un écho de ces mêmes idées persiste jusque dans les sociétés les plus avancées. Chez les Haida, tous les dieux, tous les êtres mythiques qui sont préposés aux différents phénomènes de la nature sont eux-mêmes classés, tout comme les hommes, dans l'une ou l'autre des deux phratries que comprend la tribu ; les uns sont des Aigles, les autres des Corbeaux[2]. Or les dieux des choses ne sont qu'un autre aspect des choses mêmes qu'ils gouvernent[3]. Cette classification mythologique n'est donc qu'une autre forme des précédentes. Nous sommes ainsi assurés que cette façon de concevoir le monde est indépendante de toute particularité ethnique ou géographique ; mais en même temps, il apparaît avec évidence qu'elle tient étroitement à l'ensemble des croyances totémiques.

II

Dans le travail auquel nous avons déjà fait plusieurs fois allusion, nous avons montré quelle lumière ces faits jettent sur la façon dont s'est formée, dans l'humanité, la notion de genre ou de classe. En effet, ces classifications systématiques sont les premières que nous rencon-

citer les faits les plus caractéristiques. Pour le détail, on pourra se reporter au mémoire déjà cité sur *Les classifications primitives*.

1. *Ibid.*, p. 34 et suiv.

2. Swanton, *The Haida*, p. 13-14, 17, 22.

3. C'est particulièrement manifeste chez les Haida. Chez eux, dit Swanton, tout animal a deux aspects. Par un côté, c'est un être ordinaire, qui peut être chassé et mangé ; mais en même temps, c'est un être surnaturel, qui a la forme extérieure d'un animal, et de qui l'homme dépend. Les êtres mythiques, correspondant aux divers phénomènes cosmiques, ont la même ambiguïté (Swanton, *ibid.*, p. 14, 16, 25).

trions dans l'histoire ; or, on vient de voir qu'elles se sont modelées sur l'organisation sociale, ou plutôt qu'elles ont pris pour cadres les cadres mêmes de la société. Ce sont les phratries qui ont servi de genres, et les clans d'espèces. C'est parce que les hommes étaient groupés qu'ils ont pu grouper les choses ; car pour classer ces dernières, ils se sont bornés à leur faire place dans les groupes qu'ils formaient eux-mêmes. Et si ces diverses classes de choses n'ont pas été simplement juxtaposées les unes aux autres, mais ordonnées suivant un plan unitaire, c'est que les groupes sociaux avec lesquels elles se confondent sont eux-mêmes solidaires et forment par leur union un tout organique, la tribu. L'unité de ces premiers systèmes logiques ne fait que reproduire l'unité de la société. Une première occasion nous est ainsi offerte de vérifier la proposition que nous énoncions au début de cet ouvrage et de nous assurer que les notions fondamentales de l'esprit, les catégories essentielles de la pensée peuvent être le produit de facteurs sociaux. Ce qui précède démontre, en effet, que c'est le cas de la notion même de catégorie.

Ce n'est pas, toutefois, que nous entendions refuser à la conscience individuelle, même réduite à ses seules forces, le pouvoir d'apercevoir des ressemblances entre les choses particulières qu'elle se représente. Il est clair, au contraire, que les classifications, même les plus primitives et les plus simples, supposent déjà cette faculté. Ce n'est pas au hasard que l'Australien range les choses dans un même clan ou dans des clans différents. En lui, comme en nous, les images similaires s'attirent, les images opposées se repoussent et c'est suivant le sentiment de ces affinités et ces répulsions qu'il classe, ici ou là, les choses correspondantes.

Il y a, d'ailleurs, des cas où nous entrevoyons les raisons qui l'ont inspiré. Les deux phratries ont très vraisemblablement constitué les cadres initiaux et fondamentaux de ces classifications qui, par conséquent, ont commencé par

être dichotomiques. Or, quand une classification se réduit à deux genres, ceux-ci sont presque nécessairement conçus sous la forme antithétique : on s'en sert avant tout comme d'un moyen pour séparer nettement les choses entre lesquelles le contraste est le plus marqué. On met les unes à droite, les autres à gauche. Tel est, en effet, le caractère des classifications australiennes. Si le kakatoès blanc est classé dans une phratrie, le kakatoès noir est dans l'autre ; si le Soleil est d'un côté, la Lune et les astres de la nuit sont du côté opposé[1]. Très souvent, les êtres qui servent de totems aux deux phratries ont des couleurs contraires[2]. On retrouve de ces oppositions même en dehors de l'Australie. Là où l'une des phratries est préposée à la paix, l'autre est préposée à la guerre[3] ; si l'une a l'eau pour totem, l'autre a pour totem la terre[4]. C'est là, sans doute, ce qui explique que les deux phratries aient été souvent conçues comme naturellement antagonistes l'une de l'autre. On admet qu'il y a entre elles une sorte de rivalité et même d'hostilité constitutionnelle[5]. L'opposi-

1. V. plus haut, p. 202. Il en est ainsi chez les Gourditch-mara (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 124), dans les tribus observées par Cameron près de Mortlake et chez les Wotjobaluk (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 125, 250).

2. J. MATHEW, *Two Repres. Tribes*, p. 139 ; THOMAS, *Kinship a. Marriage*, etc., p. 53-54.

3. Par exemple chez les Osage (v. DORSEY, Siouan Sociology, in *XVth Rep.*, p. 233 et suiv.).

4. A Mabuiag, île du détroit de Torrès (HADDON, *Head Hunters*, p. 132). On trouve d'ailleurs la même opposition entre les deux phratries des Arunta : l'une comprend les gens de l'eau, l'autre les gens de la terre (STREHLOW, I, p. 6).

5. Chez les Iroquois, il y a des sortes de tournois, entre les deux phratries (MORGAN, *Ancient Society*, p. 94). Chez les Haida, dit Swanton, les membres des deux phratries de l'Aigle et du Corbeau « sont souvent considérés comme des ennemis avérés. Maris et femmes (qui sont obligatoirement de phratries différentes) n'hésitent pas à se trahir mutuellement » (*The Haida*, p. 62). En Australie, cette hostilité se traduit dans les mythes. Les deux animaux qui servent de totems aux deux phratries sont souvent présentés comme perpétuellement en guerre l'un contre l'autre (v. J. MATHEW, *Eaglekawk and Crow, a Study of Australian Aborigines*, p. 14 et suiv.). Dans les jeux, chaque phratrie est l'émule naturelle de l'autre (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 770).

tion des choses s'est étendue aux personnes ; le contraste logique s'est doublé d'une sorte de conflit social[1].

D'un autre côté, à l'intérieur de chaque phratrie, on a rangé dans un même clan les choses qui semblaient avoir le plus d'affinité avec celle qui servait de totem. Par exemple, on a mis la Lune avec le kakatoès noir, le Soleil, au contraire, ainsi que l'atmosphère et le vent, avec le kakatoès blanc. Ou bien encore, on a réuni à l'animal totémique tout ce qui sert à l'alimentation[2], ainsi que les animaux avec lesquels il est le plus étroitement en rapports[3]. Sans doute, nous ne pouvons pas toujours comprendre l'obscure psychologie qui a présidé à beaucoup de ces rapprochements ou de ces distinctions. Mais les exemples qui précèdent suffisent à montrer qu'une certaine intuition des ressemblances ou des différences que présentent les choses a joué un rôle dans la genèse de ces classifications.

Mais autre chose est le sentiment des ressemblances, autre chose la notion de genre. Le genre, c'est le cadre extérieur dont des objets perçus comme semblables forment, en partie, le contenu. Or le contenu ne peut pas

1. C'est donc à tort que M. Thomas a reproché à notre théorie sur la genèse des phratries de ne pouvoir expliquer leur opposition (*Kinship and Marriage in Australia*, p. 69). Nous ne croyons pas toutefois qu'il faille ramener cette opposition à celle du profane et du sacré (v. Hertz, La prééminence de la main droite, in *Revue phil.*, 1909, déc., p. 559). Les choses d'une phratrie ne sont pas profanes pour l'autre ; les unes et les autres font partie d'un même système religieux (v. plus bas, p. 220).

2. Par exemple, le clan de l'arbre à thé comprend les herbages, par suite les herbivores (v. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169). C'est là, sans doute, ce qui explique une particularité que Boas signale dans les emblèmes totémiques de l'Amérique du Nord. « Chez les Tlinkit, dit-il, et dans toutes les autres tribus de la côte, l'emblème d'un groupe comprend les animaux qui servent de nourriture à celui dont le groupe porte le nom » (*Fifth Rep. of the Committee, etc., British Association for the Advancement of Science*, p. 25).

3. Ainsi, chez les Arunta, les grenouilles sont associées au totem de l'arbre à gomme, parce qu'on en trouve souvent dans les cavités de cet arbre ; l'eau est rattachée à la poule d'eau ; au kangourou, une sorte de perroquet que l'on voit fréquemment voleter autour de cet animal (Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 146-147, 448).

fournir lui-même le cadre dans lequel il se dispose. Il est fait d'images *vagues et flottantes*, dues à la superposition et à la fusion partielle d'un *nombre déterminé d'images individuelles*, qui se trouvent avoir des éléments communs ; le cadre, au contraire, est une *forme définie*, aux contours arrêtés, mais qui est susceptible de s'appliquer à un *nombre déterminé de choses*, perçues ou non, actuelles ou possibles. Tout genre, en effet, a un champ d'extension qui dépasse infiniment le cercle des objets dont nous avons éprouvé, par expérience directe, la ressemblance. Voilà pourquoi toute une école de penseurs se refuse, non sans raison, à identifier l'idée de genre et celle d'image générique. L'image générique, ce n'est que la représentation résiduelle, aux frontières indécises, que laissent en nous des représentations semblables, quand elles sont simultanément présentes dans la conscience ; le genre, c'est un symbole logique grâce auquel nous pensons distinctement ces similitudes et d'autres analogues. Au reste, la meilleure preuve de l'écart qui sépare ces deux notions, c'est que l'animal est capable de former des images génériques, tandis qu'il ignore l'art de penser par genres et par espèces.

L'idée de genre est un instrument de la pensée qui a été manifestement construit par les hommes. Mais pour le construire, il nous a, tout au moins, fallu un modèle ; car comment cette idée aurait-elle pu naître s'il n'y avait rien eu ni en nous ni en dehors de nous qui fût de nature à nous la suggérer ? Répondre qu'elle nous est donnée *a priori*, ce n'est pas répondre ; cette solution paresseuse est, comme on a dit, la mort de l'analyse. Or, on ne voit pas où nous aurions pu trouver ce modèle indispensable, sinon dans le spectacle de la vie collective. Un genre, en effet, c'est un groupement idéal, mais nettement défini, de choses entre lesquelles il existe des liens internes, analogues à des liens de parenté. Or les seuls groupements de cette sorte, que nous fasse connaître l'expérience, sont

ceux que forment les hommes en s'associant. Les choses matérielles peuvent former des touts de collection, des amas, des assemblages mécaniques sans unité interne, mais non des groupes au sens que nous venons de donner au mot. Un monceau de sable, un tas de pierres n'ont rien de comparable à cette espèce de société définie et organisée qu'est un genre. Suivant toute vraisemblance, nous n'aurions donc jamais pensé à réunir les êtres de l'univers en groupes homogènes, appelés genres, si nous n'avions eu sous les yeux l'exemple des sociétés humaines, si même nous n'avions commencé par faire des choses elles-mêmes des membres de la société des hommes, si bien que groupements humains et groupements logiques ont d'abord été confondus[1].

D'un autre côté, une classification est un système dont les parties sont disposées suivant un ordre hiérarchique. Il y a des caractères dominateurs et d'autres qui sont subordonnés aux premiers ; les espèces et leurs propriétés distinctives dépendent des genres et des attributs qui les définissent ; ou bien encore, les différentes espèces d'un même genre sont conçues comme situées au même niveau les unes que les autres. Se place-t-on de préférence au point de vue de la compréhension ? On se représente alors les choses suivant un ordre inverse : on met tout en haut les espèces les plus particulières et les plus riches en réalité, en bas, les types les plus généraux et les plus pauvres en qualités. Mais on ne laisse pas de se les représenter sous une forme hiérarchique. Et il faut se garder de

1. Un des signes de cette indistinction primitive, c'est que l'on assigne parfois aux genres une base territoriale, tout comme aux divisions sociales avec lesquelles ils étaient d'abord confondus. Ainsi, chez les Wotjobaluk en Australie, chez les Zuñi en Amérique, les choses sont réparties idéalement entre les différentes régions de l'espace, ainsi que les clans. Or la répartition régionale des choses et celle des clans coïncident (v. *De quelques formes primitives de classification*, p. 34 et suiv.). Les classifications gardent même quelque chose de ce caractère spatial jusque chez les peuples relativement avancés, par exemple en Chine (*ibid.*, p. 55 et suiv.).

croire que l'expression n'ait ici qu'un sens métaphorique : ce sont bien réellement des rapports de subordination et de coordination qu'une classification a pour objet d'établir et l'homme n'aurait même pas pensé à ordonner ses connaissances de cette manière, s'il n'avait su, au préalable, ce que c'est qu'une hiérarchie. Or, ni le spectacle de la nature physique, ni le mécanisme des associations mentales ne sauraient nous en fournir l'idée. La hiérarchie est exclusivement une chose sociale. C'est seulement dans la société qu'il existe des supérieurs, des inférieurs, des égaux. Par conséquent, alors même que les faits ne seraient pas à ce point démonstratifs, la seule analyse de ces notions suffirait à révéler leur origine. C'est à la société que nous les avons empruntées pour les projeter ensuite dans notre représentation du monde. C'est la société qui a fourni le canevas sur lequel a travaillé la pensée logique.

III

Mais ces classifications primitives intéressent, non moins directement, la genèse de la pensée religieuse.

Elles impliquent, en effet, que toutes les choses ainsi classées dans un même clan ou dans une même phratrie sont étroitement parentes et les unes des autres et de celle qui sert de totem à cette phratrie ou à ce clan. Quand l'Australien de la tribu de Port-Mackay dit du Soleil, des serpents, etc., qu'ils sont de la phratrie Yungaroo, il n'entend pas simplement appliquer à tous ces êtres disparates une étiquette commune, mais purement conventionnelle ; le mot a pour lui une signification objective. Il croit que, réellement, « les alligators *sont* Yungaroo, et que les kangourous sont Wootaroo. Le Soleil *est* Yungaroo, la Lune Wootaroo et ainsi de suite pour les constellations, les arbres, les plantes, etc. »[1]. Un lien interne les attache au

1. BRIDGMANN, *in* BROUGH SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 91.

groupe dans lequel ils sont rangés ; ils en sont membres réguliers. On dit qu'ils appartiennent à ce groupe[1], tout comme les individus humains qui en font partie ; par suite, une relation du même genre les unit à ces derniers. L'homme voit dans les choses de son clan des parents ou des associés ; il les appelle des amis, il les considère comme faits de la même chair que lui[2]. Aussi y a-t-il entre elles et lui des affinités électives et des rapports de convenance tout particuliers. Choses et gens s'appellent, en quelque sorte, s'entendent, s'harmonisent naturellement. Par exemple, quand on enterre un Wakelbura de la phratrie Mallera, l'échafaud sur lequel le corps est exposé « doit être fait du bois de quelque arbre appartenant à la phratrie Mallera »[3]. Il en est de même des branchages qui recouvrent le cadavre. Si le défunt est de la classe Banbe, on devra employer un arbre Banbe. Dans la même tribu, un magicien ne peut se servir pour son art que de choses qui ressortissent à sa phratrie[4] ; parce que les autres lui sont étrangères, il ne saurait s'en faire obéir. Un lien de sympathie mystique unit ainsi chaque individu aux êtres, vivants ou non, qui lui sont associés ; il en résulte qu'on croit pouvoir induire ce qu'il fera ou ce qu'il a fait d'après ce qu'ils font. Chez ces mêmes Wakelbura, quand un individu rêve qu'il a tué un animal appartenant à telle division sociale, il s'attend à rencontrer le lendemain un homme de la même division[5]. Inversement, les choses affectées à un clan ou à une phratrie ne peuvent servir contre les membres de cette phratrie ou de ce clan. Chez les Wotjobaluk, chaque phratrie a ses arbres qui lui sont propres.

1. Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168 ; Howitt, Further Notes on the Australian Class Systems, *J.A.I.*, XVIII, p. 60.
2. Curr, III, p. 461. Il s'agit de la tribu du Mont-Gambier.
3. Howitt, On some Australian Beliefs, *J.A.I.*, XIII, p. 191, n. 1.
4. Howitt, Notes on Australian Message Sticks, *J.A.I.*, XVIII, p. 326; Further Notes, *J.A.I.*, XVIII, p. 61, n. 3.
5. Curr, III, p. 28.

Or, pour chasser un animal de la phratrie Gurogity, on ne peut employer que des armes dont le bois est emprunté aux arbres de l'autre phratrie et inversement ; sinon le chasseur est assuré de manquer son coup[1]. L'indigène est convaincu que la flèche se détournerait d'elle-même du but et se refuserait, pour ainsi dire, à atteindre un animal parent et ami.

Ainsi, les gens du clan et les choses qui y sont classées forment, par leur réunion, un système solidaire dont toutes les parties sont liées et vibrent sympathiquement. Cette organisation qui, tout d'abord, pouvait nous paraître purement logique est, en même temps, morale. Un même principe l'anime et en fait l'unité : c'est le totem. De même qu'un homme qui appartient au clan du Corbeau a en lui quelque chose de cet animal, la pluie, puisqu'elle est du même clan et qu'elle ressortit au même totem, est nécessairement considérée, elle aussi, comme « étant la même chose qu'un corbeau » ; pour la même raison, la Lune est un kakatoès noir, le Soleil un kakatoès blanc, tout arbre à bois noir un pélican, etc. Tous les êtres rangés dans un même clan, hommes, animaux, plantes, objets inanimés, sont donc de simples modalités de l'être totémique. Voilà ce que signifie la formule que nous rapportions tout à l'heure et qui en fait de véritables congénères : tous sont bien réellement de la même chair en ce sens qu'ils participent tous de la nature de l'animal totémique. D'ailleurs, les qualificatifs qu'on leur donne sont aussi ceux qu'on donne au totem[2]. Les Wotjobaluk appellent du même nom *Mir* et le totem et les choses subsumées sous lui[3]. Chez les Arunta, où, comme nous le verrons, il existe encore des

1. Mathews, Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria, in *Journ. and Proc. of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 294.
2. Cf. Curr, III, p. 461, et Howitt, *Nat. Tr.*, p. 146. Les expressions de *Tooman* et de *Wingo* s'appliquent aux uns et aux autres.
3. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 123.

traces visibles de classification, des mots différents, il est vrai, désignent le totem et les êtres qui y sont rattachés ; pourtant, le nom qu'on donne à ces derniers témoigne des étroits rapports qui les unissent à l'animal totémique. On dit qu'ils sont ses *intimes*, ses *associés*, ses *amis* ; on croit qu'ils en sont inséparables[1]. On a donc le sentiment que ce sont des choses très proches parentes.

Mais d'un autre côté, nous savons que l'animal totémique est un être sacré. Toutes les choses qui sont rangées dans le clan dont il est l'emblème ont donc le même caractère, puisqu'elles sont, en un sens, des animaux de la même espèce, tout comme l'homme. Elles sont, elles aussi, sacrées, et les classifications qui les situent par rapport aux autres choses de l'univers leur assignent du même coup une place dans l'ensemble du système religieux. C'est pourquoi celles d'entre elles qui sont des animaux ou des plantes ne peuvent pas être librement consommées par les membres humains du clan. Ainsi, dans la tribu du Mont-Gambier, les gens qui ont pour totem un *serpent sans venin* ne doivent pas seulement s'abstenir de la chair de ce serpent ; celle des phoques, des anguilles, etc., leur est également interdite[2]. Si, poussés par la nécessité, ils se laissent aller à en manger, ils doivent tout au moins atténuer le sacrilège par des rites expiatoires, comme s'il s'agissait de totems proprement dits[3]. Chez les Euahlayi[4], où il est permis d'user du totem, mais non d'en abuser, la même règle s'applique aux autres choses du clan. Chez les Arunta, l'interdiction qui protège l'animal totémique s'étend jusqu'aux animaux associés[5] ; et, en tout

1. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 447 et suiv. ; Strehlow, III, p. xii et suiv.
2. Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169.
3. Curr, III, p. 462.
4. Mrs Marker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20.
5. Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 151 ; *Nat. Tr.*, p. 447 ; Strehlow, III, p. xii.

cas, on doit à ces derniers des égards tout particuliers[1]. Les sentiments que les uns et les autres inspirent sont identiques[2].

Mais ce qui montre mieux encore que toutes les choses ainsi rattachées à un totem ne sont pas d'une autre nature que celui-ci et, par conséquent, qu'elles ont un caractère religieux, c'est qu'à l'occasion elles jouent le même rôle. Ce sont des totems accessoires, secondaires, ou, suivant une expression qui est aujourd'hui consacrée par l'usage, des sous-totems[3]. Il arrive sans cesse que, dans un clan, il se forme, sous l'influence de sympathies, d'affinités particulières, des groupes plus restreints, des associations plus limitées qui tendent à vivre d'une vie relativement autonome, et à former comme une subdivision nouvelle, comme un sous-clan à l'intérieur du premier. Ce sous-clan, pour se distinguer et s'individualiser, a besoin d'un totem parti-

1. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 449.

2. Il y a cependant certaines tribus du Queensland où les choses ainsi affectées à un groupe social ne sont pas interdites aux membres de ce groupe : telle est notamment celle des Wakelbura. On se rappelle que, dans cette société, ce sont les classes matrimoniales qui servent de cadres à la classification (v. plus haut, p. 204). Or, non seulement les gens d'une classe peuvent manger des animaux attribués à cette classe, mais *ils ne peuvent en manger d'autres*. Toute autre alimentation leur est interdite (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 113 ; Curr, III, p. 27).

Il faut pourtant se garder d'en conclure que ces animaux soient considérés comme profanes. On remarquera, en effet, que l'individu n'a pas simplement la faculté d'en manger, mais qu'il y est obligatoirement tenu, puisqu'il lui est défendu de s'alimenter autrement. Or ce caractère impératif de la prescription est le signe certain que nous sommes en présence de choses qui ont une nature religieuse. Seulement, la religiosité dont elles sont marquées a donné naissance à une obligation positive, et non à cette obligation négative qu'est un interdit. Peut-être même n'est-il pas impossible d'apercevoir comment a pu se faire cette déviation. Nous avons vu plus haut (v. p. 198) que tout individu est censé avoir une sorte de droit de propriété sur son totem et, par suite, sur les choses qui en dépendent. Que, sous l'influence de circonstances spéciales, cet aspect de la relation totémique se soit développé, et l'on en sera venu tout naturellement à croire que les membres d'un clan pouvaient seuls disposer de leur totem et de tout ce qui lui est assimilé ; que les autres, au contraire, n'avaient pas le droit d'y toucher. Dans ces conditions, un clan ne pouvait se nourrir que des choses qui lui étaient affectées.

3. Mrs Parker se sert de l'expression de *multiplex totems*.

culier, d'un sous-totem par conséquent[1]. Or, c'est parmi les choses diverses classées sous le totem principal que sont choisis les totems de ces groupes secondaires. Elles sont donc, à la lettre, des totems virtuels et la moindre circonstance suffit à les faire passer à l'acte. Il y a en elles une nature totémique latente qui se manifeste dès que les conditions le permettent ou l'exigent. Il arrive ainsi qu'un même individu a deux totems : un totem principal qui est commun au clan tout entier et un sous-totem qui est spécial au sous-clan dont il fait partie. C'est quelque chose d'analogue au *nomen* et au *cognomen* des Romains[2].

Parfois, nous voyons même un sous-clan s'affranchir totalement et devenir un groupe autonome, un clan indépendant : le sous-totem, de son côté, devient alors un totem proprement dit. Une tribu où ce *processus* de segmentation a été, pour ainsi dire, porté jusqu'à son extrême limite est celle des Arunta. Déjà les indications contenues dans le premier livre de Spencer et Gillen démontraient qu'il y avait chez les Arunta une soixantaine de totems[3] ; mais les récentes recherches de Strehlow ont établi que le nombre en est beaucoup plus considérable. Il n'en compte pas moins de 442[4]. Spencer et Gillen ne commettaient donc aucune exagération quand ils disaient que « dans le pays occupé par les indigènes, il n'existe pas un objet, animé ou inanimé, qui ne donne son nom à quelque groupe totémique d'individus »[5]. Or cette multitude de totems, qui est prodigieuse quand on la compare au chiffre de la population, vient de ce que, sous l'influence de circonstances particulières, les clans primitifs se sont divisés et subdivi-

1. V. comme exemples la tribu des Euahlayi dans le livre de Mrs PARKER (p. 15 et suiv.) et celle des Wotjobaluk (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 121 et suiv. ; cf. l'article de Mathews déjà cité).
2. V. des exemples dans HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 122.
3. V. *De quelques formes primitives de classification*, p. 28, n. 2.
4. STREHLOW, II, p. 61-72.
5. *Nat. Tr.*, p. 112.

sés à l'infini ; par suite, presque tous les sous-totems sont passés à l'état de totems.

C'est ce que les observations de Strehlow ont définitivement démontré. Spencer et Gillen n'avaient cité que quelques cas isolés de totems associés[1]. Strehlow a établi qu'il s'agissait en réalité d'une organisation absolument générale ; il a pu dresser un tableau où à peu près tous les totems des Arunta sont classés d'après ce principe : tous sont rattachés, en qualité d'associés ou d'auxiliaires, à une soixantaine de totems principaux[2]. Les premiers sont censés être au service des seconds[3]. Cet état de dépendance relative est très vraisemblablement l'écho d'un temps où les « alliés » d'aujourd'hui n'étaient que des sous-totems, où par suite, la tribu ne comptait qu'un petit nombre de clans, subdivisés en sous-clans. De nombreuses survivances confirment cette hypothèse. Il arrive fréquemment que deux groupes qui sont ainsi associés ont le même emblème totémique : or l'unité de l'emblème n'est explicable que si, primitivement, les deux groupes ne faisaient qu'un[4]. Ailleurs, la parenté des deux clans se manifeste

1. V. notamment *Nat. Tr.*, p. 447, et *North. Tr.*, p. 151.

2. STREHLOW, III, p. XIII-XVII. Il arrive que les mêmes totems secondaires sont rattachés simultanément à deux ou trois totems principaux. C'est, sans doute, que Strehlow n'a pu établir avec certitude lequel de ces totems était véritablement le principal.

Deux faits intéressants, qui ressortent de ce tableau, confirment certaines propositions que nous avons précédemment énoncées. D'abord, les totems principaux sont presque tous des animaux, à très peu d'exceptions près. Ensuite, les astres ne sont jamais que des totems secondaires ou associés. C'est une preuve nouvelle que ces derniers n'ont été que tardivement promus à la dignité de totems et que, primitivement, les totems principaux ont été de préférence empruntés au règne animal.

3. Suivant le mythe, les totems associés auraient, pendant les temps fabuleux, servi à nourrir les gens du totem principal, ou quand ce sont des arbres, leur auraient prêté leur ombrage (STREHLOW, III, p. XII ; SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 403). Le fait que le totem associé passe pour avoir été consommé n'implique pas, d'ailleurs, qu'il soit considéré comme profane ; car, à l'époque mythique, le totem principal lui-même était, croit-on, consommé par les ancêtres, fondateurs du clan.

4. Ainsi, dans le clan du Chat sauvage, les dessins gravés sur le chu-

par la part et l'intérêt que chacun d'eux prend aux rites de l'autre. Les deux cultes ne sont encore qu'imparfaitement séparés ; c'est, très probablement, qu'ils ont commencé par être complètement confondus[1]. La tradition explique le lien qui les unit en imaginant qu'autrefois les deux clans occupaient des habitats tout voisins[2]. Dans d'autres cas, le mythe dit même expressément que l'un d'eux est dérivé de l'autre. On raconte que l'animal associé a commencé par appartenir à l'espèce qui sert encore de totem principal ; il ne s'en serait différencié qu'à une époque ultérieure. Ainsi, les oiseaux chantunga, qui sont associés aujourd'hui à la chenille witchetty, auraient été, aux temps fabuleux, des chenilles witchetty qui se seraient ensuite transformées en oiseaux. Deux espèces qui sont rattachées actuellement au totem de la fourmi à miel auraient été primitivement des fourmis à miel, etc.[3]. Cette transformation d'un sous-totem en totem se fait, d'ailleurs, par degrés insensibles, si bien que, dans certains cas, la situation est indécise et il est très malaisé de dire si l'on a affaire à un totem principal ou à un totem secondaire[4]. Il y a, comme dit Howitt à propos des Wotjobaluk, des sous-totems qui sont des totems en voie de formation[5]. Ainsi, les différentes choses qui sont classées dans un clan constituent comme autant de centres autour desquels peuvent se former de nouveaux cultes totémiques. C'est la meilleure preuve des sentiments religieux qu'elles inspirent. Si elles n'avaient pas un caractère sacré, elles ne pourraient pas être promues

ringa représentent l'arbre à fleurs Hakea qui est aujourd'hui un totem distinct (SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 147-148). STREHLOW (III, p. XII, n. 4) dit que le fait est fréquent.

1. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 182 ; *Nat. Tr.*, p. 151 et 297.
2. *Nat. Tr.*, p. 151 et 158.
3. *Ibid.*, p. 447-449.
4. C'est ainsi que SPENCER et GILLEN nous parlent du pigeon appelé Inturita tantôt comme d'un totem principal (*Nat. Tr.*, p. 410), tantôt comme d'un totem associé (*ibid.*, p. 448).
5. HOWITT, *Further notes*, p. 63-64.

aussi facilement à la même dignité que les choses sacrées par excellence, les totems proprement dits.

Le cercle des choses religieuses s'étend donc bien au-delà des limites dans lesquelles il paraissait tout d'abord renfermé. Il ne comprend pas seulement les animaux totémiques et les membres humains du clan ; mais, puisqu'il n'existe rien de connu qui ne soit classé dans un clan et sous un totem, il n'existe également rien qui ne reçoive, à des degrés divers, quelque reflet de religiosité. Quand, dans les religions qui se formeront ultérieurement, les dieux proprement dits apparaîtront, chacun d'eux sera préposé à une catégorie spéciale de phénomènes naturels, celui-ci à la mer, celui-là à l'atmosphère, un autre à la moisson ou aux fruits, etc., et chacune de ces provinces de la nature sera considérée comme tirant la vie qui est en elle du dieu dont elle dépend. C'est précisément cette répartition de la nature entre les différentes divinités qui constitue la représentation que ces religions nous donnent de l'univers. Or, tant que l'humanité n'a pas dépassé la phase du totémisme, les différents totems de la tribu jouent exactement le rôle qui reviendra plus tard aux personnalités divines. Dans la tribu du Mont-Gambier, que nous avons prise pour principal exemple, il y a dix clans ; par suite, le monde entier est réparti en dix classes, ou plutôt en dix familles dont chacune a un totem spécial pour souche. C'est de cette souche que toutes les choses classées dans un clan tiennent leur réalité, puisqu'elles sont conçues comme des modes variés de l'être totémique ; pour reprendre notre exemple, la pluie, le tonnerre, l'éclair, les nuages, la grêle, l'hiver sont regardés comme des sortes différentes de corbeau. Réunies, ces dix familles de choses constituent une représentation complète et systématique du monde ; et cette représentation est religieuse, puisque ce sont des notions religieuses qui en fournissent les principes. Loin d'être borné à une ou deux catégories d'êtres, le domaine de la religion totémique s'étend

donc jusqu'aux dernières limites de l'univers connu. Tout comme la religion grecque, elle met du divin partout ; la formule célèbre πavτὰ πληρή θεῶν peut également lui servir de devise.

Seulement, pour pouvoir se représenter ainsi le totémisme, il faut modifier, sur un point essentiel, la notion qu'on s'en est longtemps faite. Jusqu'aux découvertes de ces dernières années, on le faisait consister tout entier dans le culte d'un totem particulier et on le définissait la religion du clan. De ce point de vue, il paraissait y avoir, dans une même tribu, autant de religions totémiques, indépendantes les unes des autres, qu'il s'y trouve de clans différents. Cette conception était, d'ailleurs, en harmonie avec l'idée qu'on se fait couramment du clan : on y voit, en effet, une société autonome[1], plus ou moins fermée aux sociétés similaires ou n'ayant avec ces dernières que des relations extérieures et superficielles. Mais la réalité est plus complexe. Sans doute, le culte de chaque totem a son foyer dans le clan correspondant ; c'est là et là seulement qu'il est célébré ; ce sont les membres du clan qui en ont la charge ; c'est par eux qu'il se transmet d'une génération à l'autre, ainsi que les croyances qui en sont la base. Mais d'un autre côté, les différents cultes totémiques qui sont ainsi pratiqués à l'intérieur d'une même tribu ne se développent pas parallèlement et en s'ignorant les uns les autres, comme si chacun d'eux constituait une religion complète et qui se suffit à elle-même. Au contraire, ils s'impliquent mutuellement ; ils ne sont que les parties d'un même tout, les éléments d'une même religion. Les hommes d'un clan ne considèrent nullement les croyances des clans voisins avec l'indifférence, le scepticisme ou l'hostilité qu'inspire ordinairement une

1. C'est ainsi que, très souvent, le clan a été confondu avec la tribu. Cette confusion, qui jette fréquemment du trouble sur les descriptions des ethnographes, a été notamment commise par CURR (I, p. 61 et suiv.).

religion à laquelle on est étranger ; ils partagent eux-mêmes ces croyances. Les gens du Corbeau sont, eux aussi, convaincus que les gens du Serpent ont un serpent mythique pour ancêtre et doivent à cette origine des vertus spéciales et des pouvoirs merveilleux. N'avons-nous pas vu que, dans de certaines conditions tout au moins, un homme ne peut manger d'un totem qui n'est pas le sien qu'après avoir observé des formalités rituelles ? Notamment, il en demande l'autorisation aux individus de ce totem s'il en est qui sont présents. C'est donc que, pour lui aussi, cet aliment n'est pas purement profane ; lui aussi admet qu'entre les membres d'un clan dont il ne fait pas partie et l'animal dont ils portent le nom il existe d'intimes affinités. D'ailleurs, cette communauté de croyances se manifeste parfois dans le culte. Si, en principe, les rites qui concernent un totem ne peuvent être accomplis que par les gens de ce totem, il est cependant très fréquent que des représentants de clans différents y assistent. Il arrive même que leur rôle n'est pas celui de simples spectateurs ; sans doute, ce ne sont pas eux qui officient, mais ils décorent les officiants et préparent le service. Ils sont eux-mêmes intéressés à ce qu'il soit célébré ; c'est pourquoi, dans certaines tribus, ce sont eux qui invitent le clan qualifié à procéder à cette célébration[1]. Il y a même tout un cycle de rites qui se déroule obligatoirement en présence de la tribu assemblée : ce sont les cérémonies totémiques de l'initiation[2].

Au reste, l'organisation totémique, telle que nous venons de la décrire, doit manifestement résulter d'une sorte d'entente entre tous les membres de la tribu indistinctement. Il est impossible que chaque clan se soit fait ses croyances d'une manière absolument indépendante ; mais il faut, de toute nécessité, que les cultes des différents totems aient été,

1. C'est le cas notamment chez les Warramunga (*North. Tr.*, p. 298).
2. V. par exemple, SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 380 et *passim*.

en quelque sorte, ajustés les uns aux autres puisqu'ils se complètent exactement. Nous avons vu, en effet, que, normalement, un même totem ne se répétait pas deux fois dans la même tribu et que l'univers entier était réparti entre les totems ainsi constitués de manière à ce que le même objet ne se retrouve pas dans deux clans différents. Une répartition aussi méthodique n'aurait pu se faire sans un accord, tacite ou réfléchi, auquel toute la tribu a dû participer. L'ensemble de croyances qui a ainsi pris naissance est donc, en partie (mais en partie seulement), une chose tribale[1].

En résumé, pour se faire une idée adéquate du totémisme, il ne faut pas s'enfermer dans les limites du clan, mais considérer la tribu dans sa totalité. Assurément, le culte particulier de chaque clan jouit d'une très grande autonomie : on peut même prévoir dès maintenant que c'est dans le clan que se trouve le ferment actif de la vie religieuse. Mais d'un autre côté, tous ces cultes sont solidaires les uns des autres et la religion totémique est le système complexe formé par leur réunion, tout comme le polythéisme grec était constitué par la réunion de tous les cultes particuliers qui s'adressaient aux différentes divinités. Nous venons de montrer qu'ainsi entendu le totémisme, lui aussi, a sa cosmologie.

1. On pourrait même se demander s'il n'existe pas parfois des totems tribaux. C'est ainsi que, chez les Arunta, il y a un animal, le chat sauvage, qui sert de totem à un clan particulier, et qui, pourtant, est interdit à la tribu tout entière ; même les gens des autres clans ne peuvent en manger que très modérément (*Nat. Tr.*, p. 168). Mais nous croyons qu'il y aurait abus à parler en cette circonstance d'un totem tribal, car de ce que la libre consommation d'un animal est interdite, il ne suit pas que celui-ci soit un totem. D'autres causes peuvent donner naissance à l'interdiction. Sans doute, l'unité religieuse de la tribu est réelle, mais c'est à l'aide d'autres symboles qu'elle s'affirme. Nous montrerons plus bas quels ils sont (liv. I, chap. IX).

CHAPITRE IV

LES CROYANCES PROPREMENT TOTÉMIQUES
(Fin)

IV. — Le totem individuel et le totem sexuel

Dans ce qui précède, nous n'avons étudié le totémisme que comme une institution publique : les seuls totems dont il ait été jusqu'à présent question étaient la chose commune d'un clan, d'une phratrie ou, en un sens, de la tribu[1] ; l'individu n'y avait part que comme membre du groupe. Mais nous savons qu'il n'y a pas de religion qui n'ait un aspect individuel. Cette observation générale s'applique au totémisme. A côté des totems impersonnels et collectifs qui sont au premier plan, il en est d'autres qui sont propres à chaque individu, qui expriment sa personnalité et dont il célèbre le culte en son particulier.

I

Dans quelques tribus australiennes et dans la plupart des sociétés indiennes de l'Amérique du Nord[2], chaque individu soutient personnellement avec une chose déterminée un rapport comparable à celui que chaque clan soutient avec son totem. Cette chose est parfois un être ina-

1. Les totems sont choses de la tribu en ce sens qu'elle est intéressée tout entière au culte que chaque clan doit à son totem.
2. FRAZER a fait un relevé très complet des textes relatifs au totémisme individuel dans l'Amérique du Nord (*Totemism and Exogamy*, III, p. 370-456).

nimé ou un objet artificiel ; mais c'est très généralement un animal. Dans certains cas, une portion restreinte de l'organisme, comme la tête, les pieds, le foie, remplit le même office[1].

Le nom de la chose sert aussi de nom à l'individu. C'est son nom personnel, son prénom qui s'ajoute au totem collectif, comme le *prœnomen* des Romains au *nomen gentilicium*. Le fait, il est vrai, ne nous est affirmé que d'un certain nombre de sociétés[2] ; mais il est probablement général. Nous montrerons, en effet, tout à l'heure, qu'il y a identité de nature entre la chose et l'individu ; or, l'identité de nature implique celle du nom. Conféré au cours de cérémonies religieuses tout particulièrement importantes, ce prénom possède un caractère sacré. On ne le prononce pas dans les circonstances ordinaires de la vie profane. Il arrive même que le mot de la langue usuelle qui sert à désigner la chose est plus ou moins modifié pour pouvoir servir à cet emploi particulier[3]. C'est que les termes de la langue usuelle sont exclus de la vie religieuse.

Au moins dans les tribus américaines, ce nom est doublé d'un emblème qui appartient à chaque individu et qui, sous des formes diverses, représente la chose que ce nom désigne. Chaque Mandan, par exemple, porte la peau de l'animal dont il est l'homonyme[4]. Si c'est un oiseau, on se pare de ses plumes[5]. Les Hurons, les Algonkins s'en

1. Par exemple, chez les Hurons, les Iroquois, les Algonkins (Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France*, VI, p. 67-70 ; Sagard, *Le grand voyage au pays des Hurons*, p. 160), chez les Indiens Thompson (Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 355).

2. C'est le cas des Yuin (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 133) ; des Kurnai (*ibid.*, p. 135) ; de plusieurs tribus du Queensland (Roth, Superstition, Magic and Medicine, *North Queensland Ethnography*, Bulletin n° 5, p. 19 ; Haddon, *Head-hunters*, p. 193) ; chez les Delaware (Heckewelder, *An Account of the History... of the Indian Nations*, p. 238) ; chez les Indiens Thompson (Teit, *op. cit.*, p. 355) ; chez les Salish Statlumh (Hill Tout, Rep. of the Ethnol. of the Statlumh, *J.A.I.*, XXXV, p. 147 et suiv.).

3. Hill Tout, *loc. cit.*, p. 154.

4. Catlin, *Manners and Customs*, etc., Londres, 1876, I, p. 36.

5. *Lettres édifiantes et curieuses*, nouv. éd., VI, p. 172 et suiv.

tatouaient l'image sur le corps[1]. On le représente sur les armes[2]. Dans les tribus du Nord-Ouest, l'emblème individuel est gravé ou sculpté, tout comme l'emblème collectif du clan, sur les ustensiles, sur les maisons[3], etc. ; le premier sert de marque de propriété personnelle[4]. Souvent, les deux blasons sont combinés ensemble ; c'est ce qui explique, en partie, la grande diversité d'aspects que présentent, chez ces peuples, les écussons totémiques[5].

Entre l'individu et son animal éponyme existent les liens les plus étroits. L'homme participe de la nature de l'animal ; il en a les qualités, comme, d'ailleurs, les défauts. Par exemple, quelqu'un qui a l'aigle pour blason individuel est censé posséder le don de voir dans l'avenir ; s'il porte le nom de l'ours, on dit qu'il est exposé à être blessé dans les combats, parce que l'ours est lent et lourd et qu'il se laisse facilement attraper[6] ; si l'animal est méprisé, l'homme est l'objet du même mépris[7]. La parenté des deux êtres est même telle que, dans certaines circonstances, notamment en cas de danger, l'homme, croit-on, peut prendre la forme de l'animal[8]. Inversement, l'animal est considéré comme un double de l'homme, comme son *alter ego*[9]. L'association entre eux est si étroite que leurs destinées sont souvent considérées comme solidaires : rien ne peut atteindre l'un sans que l'autre n'en ressente le contre-

1. Charlevoix, *op. cit.*, VI, p. 69.
2. Dorsey, Siouan Cults, *XIth Rep.*, p. 443.
3. Boas, *Kwakiutl*, p. 323.
4. Hill Tout, *loc. cit.*, p. 154.
5. Boas, *Kwakiutl*, p. 323.
6. Miss Fletcher, The Import of the Totem, a Study from the Omaha Tribe (*Smithsonian Rep. for 1897*, p. 583). — On trouvera des faits similaires dans Teit, *op. cit.*, p. 354, 356 ; Peter Jones, *History of the Ojibway Indians*, p. 87.
7. C'est le cas, par exemple, du chien chez les Salish Statlumh à cause de l'état de servitude où il vit (Hill Tout, *loc. cit.*, p. 153).
8. Langloh Parker, *Euahlayi*, p. 21.
9. « L'esprit d'un homme, dit Mrs Parker (*ibid.*), est dans son Yunbeai (totem individuel) et son Yunbeai est en lui. »

coup[1]. Si l'animal meurt, la vie de l'homme est menacée. Aussi est-ce une règle très générale que l'on ne doit pas tuer l'animal ni surtout en manger la chair. L'interdiction qui, quand il s'agit du totem de clan, comporte toute sorte d'atténuations et de tempéraments, est ici beaucoup plus formelle et absolue[2].

De son côté, l'animal protège l'homme et lui sert, en quelque sorte, de patron. Il l'avertit des dangers possibles et des moyens d'y échapper[3] ; on dit qu'il est son ami[4]. Même, comme il passe souvent pour posséder des pouvoirs merveilleux, il les communique à son associé humain. Celui-ci se croit à l'épreuve des balles, des flèches, des coups de toute sorte[5]. La confiance qu'a l'individu dans l'efficacité de son protecteur est même telle qu'il brave les plus grands dangers et accomplit des prouesses déconcertantes avec une sereine intrépidité : la foi lui donne le courage et la force nécessaires[6]. Toutefois, les relations de l'homme avec son patron ne sont pas de pure et simple dépendance. L'individu, de son côté, peut agir sur l'animal. Il lui donne des

1. Langloh PARKER, *op. cit.*, p. 20. Il en est de même chez certains Salish (Hill TOUT, Ethn. Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes, *J.A.I.*, XXXIV, p. 324). Le fait est général chez les Indiens de l'Amérique centrale (BRINTON, Nagualism, a Study in Native American Folklore and History, in *Proceedings of the American Philosophical Society*, XXXIII, p. 32).

2. PARKER, *ibid.* ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 147 ; DORSEY, Siouan Cults, *XIth Rep.*, p. 443. Frazer a fait, d'ailleurs, le relevé des cas américains et a établi la généralité de l'interdiction (*Totemism a. Exogamy*, III, p. 450). Nous avons vu, il est vrai, que, en Amérique, l'individu devait commencer par tuer l'animal dont la peau servait à faire ce que les ethnographes appellent un sac-médecine. Mais cet usage n'a été observé que dans cinq tribus ; c'est probablement une forme altérée et tardive de l'institution.

3. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 135, 147, 387 ; Austral. Medicine Men, *J.A.I.*, XVI, p. 34 ; TEIT, *The Shuswap*, p. 607.

4. MEYER, *Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe*, in WOODS, p. 197.

5. BOAS, *VIth Rep. on the North-West Tribes of Canada*, p. 93 ; TEIT, *The Thompson Indians*, p. 336 ; BOAS, *Kwakiutl*, p. 394.

6. On trouvera des faits dans Hill TOUT, Rep. of the Ethnol. of the Statlumh, *J.A.I.*, XXXV, p. 144, 145. Cf. Langloh PARKER, *op. cit.*, p. 29.

ordres ; il a prise sur lui. Un Kurnai qui a le requin pour ami et allié croit pouvoir, au moyen d'une incantation, disperser les requins qui menacent un bateau[1]. Dans d'autres cas, le lien ainsi contracté passe pour conférer à l'homme une aptitude particulière à chasser l'animal avec succès[2].

La nature même de ces relations paraît bien impliquer que l'être auquel chaque individu se trouve ainsi associé ne peut être lui-même qu'un individu, et non une classe. On n'a pas une espèce pour *alter ego*. En fait, il est des cas où c'est bien certainement tel arbre, tel rocher, telle pierre déterminée qui joue ce rôle[3]. Il en est forcément ainsi toutes les fois où c'est un animal et où l'existence de cet animal et celle de l'homme sont considérées comme solidaires. On ne saurait être uni par une solidarité de ce genre à une espèce tout entière, car il n'y a pas de jour ni, pour ainsi dire, d'instant où cette espèce ne perde quelqu'un d'entre ses membres. Toutefois, il y a chez le primitif une certaine incapacité à penser l'individu séparément de l'espèce ; le lien qui l'unit à l'un s'étend tout naturellement à l'autre ; il les confond dans le même sentiment. C'est ainsi que l'espèce tout entière lui est sacrée[4].

Cet être protecteur est naturellement appelé de noms différents suivant les sociétés : *nagual*, chez les Indiens du

1. D'après un renseignement donné par Howitt dans une lettre personnelle à FRAZER (*Totemism and Exogamy*, I, p. 495 et n. 2).

2. Hill TOUT, Ethnol. Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes, *J.A.I.*, XXXIV, p. 324.

3. HOWITT, Australian Medicine Men, *J.A.I.*, XVI, p. 34 ; LAFITAU, *Mœurs des Sauvages américains*, I, p. 370 ; CHARLEVOIX, *Histoire de la Nouvelle France*, VI, p. 68. Il en est de même de l'*atai* et du *tamaniu*, à Mota (CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 250-251).

4. Aussi, n'y a-t-il pas, entre ces animaux protecteurs et les fétiches la ligne de démarcation que FRAZER a cru pouvoir établir entre les uns et les autres. Suivant lui, le fétichisme commencerait quand l'être protecteur serait un objet individuel et non une classe (*Totemism*, p. 56) ; or, dès l'Australie, il arrive qu'un animal déterminé joue ce rôle (v. HOWITT, Australian Medicine Men, *J.A.I.*, XVI, p. 34). La vérité est que les notions de fétiche et de fétichisme ne correspondent à rien de défini.

Mexique[1], *manitou* chez les Algonkins, et *okki* chez les Hurons[2], *snam* chez certains Salish[3], *sulia* chez d'autres[4], *budjan*, chez les Yuin[5], *yunbeai*, chez les Euahlayi[6], etc. A cause de l'importance qu'ont ces croyances et ces pratiques chez les Indiens de l'Amérique du Nord, on a proposé de créer le mot de *nagualisme* ou *manitouisme* pour les désigner[7]. Mais en leur donnant un nom spécial et distinctif, on s'expose à méconnaître leur rapport avec le totémisme. Ce sont, en effet, les mêmes principes qui sont appliqués ici au clan, là à l'individu. De part et d'autres, c'est la même croyance qu'il existe des liens vitaux entre les choses et les hommes et que les premières sont douées de pouvoirs spéciaux dont profitent leurs alliés humains. C'est aussi le même usage de donner à l'homme le nom de la chose à laquelle il est associé et d'ajouter à ce nom un emblème. Le totem est le patron du clan, comme le patron de l'individu sert à ce dernier de totem personnel. Il y a donc intérêt à ce que la terminologie rende sensible cette parenté des deux systèmes ; c'est pourquoi, avec Frazer, nous appellerons *totémisme individuel* le culte que chaque individu rend à son patron. Cette expression est d'autant plus justifiée que, dans certains cas, le primitif lui-même se sert du même mot pour désigner le totem du clan et

1. Brinton, *Nagualism*, Proceedings of the Amer. Philos. Society, XXXIII, p. 32.
2. Charlevoix, VI, p. 67.
3. Hill Tout, Rep. on the Ethnol. of the Statlumh of British Columbia, *J.A.I.*, XXXV, p. 142.
4. Hill Tout, Ethnol. Rep. on the Stseelis a. Skaulits Tribes, *J.A.I.*, XXXIV, p. 311 et suiv.
5. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 133.
6. Langloh Parker, *op. cit.*, p. 20.
7. J. W. Powell, An American View of Totemism, in *Man*, 1902, nº 84 ; Tylor, *ibid.*, nº 1. Andrew Lang a exprimé des idées analogues dans *Social Origins*, p. 133-135. Enfin, Frazer lui-même, revenant sur son opinion première, estime aujourd'hui que, jusqu'au jour où l'on connaîtra mieux le rapport qui existe entre les totems collectifs et les *guardian spirits*, il vaut mieux les désigner par des noms différents (*Totemism and Exogamy*, III, p. 456).

l'animal protecteur de l'individu[1]. Si Tylor et Powell ont repoussé cette dénomination et réclamé des termes différents pour ces deux sortes d'institutions religieuses, c'est que, suivant eux, le totem collectif n'est qu'un nom, une étiquette commune, sans caractères religieux[2]. Mais nous savons, au contraire, qu'il est une chose sacrée, et même à un plus haut degré que l'animal protecteur. La suite de cette étude montrera, d'ailleurs, combien ces deux sortes de totémisme sont inséparables l'une de l'autre[3].

Toutefois, si grande que soit la parenté de ces deux institutions, il y a entre elles des différences importantes. Alors que le clan se considère comme issu de l'animal ou de la plante qui lui sert de totem, l'individu ne croit soutenir aucun rapport de descendance avec son totem personnel. C'est un ami, un associé, un protecteur ; ce n'est pas un parent. On profite des vertus qu'il est censé posséder ; mais on n'est pas du même sang. En second lieu, les membres d'un clan permettent aux clans voisins de manger de l'animal dont ils portent collectivement le nom, sous la seule condition que les formalités nécessaires soient observées. Au contraire, non seulement l'individu respecte l'espèce à laquelle appartient son totem personnel, mais encore il s'efforce de la protéger contre les étrangers, partout du moins où la destinée de l'homme et celle de l'animal passent pour être connexes.

Mais ces deux sortes de totems diffèrent surtout par la manière dont ils sont acquis.

Le totem collectif fait partie du statut légal de chaque

1. C'est le cas en Australie chez les Yuin (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 81), chez les Narrinyeri (Meyer, *Manners a. Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 197 et suiv.).

2. « Le totem ne ressemble pas plus au patron de l'individu, dit Tylor, qu'un écusson à une image de saint » (*loc. cit.*, p. 2). De même, si Frazer se rallie aujourd'hui à l'opinion de Tylor, c'est qu'il refuse maintenant tout caractère religieux au totem de clan (*Totemism and Exogamy*, III, p. 452).

3. V. plus bas, même livre, chap. IX.

individu : il est généralement héréditaire ; en tout cas, c'est la naissance qui le désigne sans que la volonté des hommes y soit pour rien. Tantôt l'enfant a le totem de sa mère (Kamilaroi, Dieri, Urabunna, etc.) ; tantôt celui de son père (Narrinyeri, Warramunga, etc.) ; tantôt enfin celui qui prédomine à l'endroit où sa mère a conçu (Arunta, Loritja). Au contraire, le totem individuel est acquis par un acte délibéré[1] : toute une série d'opérations rituelles est nécessaire pour le déterminer. La méthode la plus généralement employée chez les Indiens d'Amérique est la suivante. Vers l'époque de la puberté, quand approche le moment de l'initiation, le jeune homme se retire dans un endroit écarté, par exemple dans une forêt. Là, pendant une période de temps qui varie de quelques jours à plusieurs années, il se soumet à toute sorte d'exercices épuisants et contre nature. Il jeûne, il se mortifie, il s'inflige diverses mutilations. Tantôt il erre en poussant des cris violents, de véritables hurlements ; tantôt il reste étendu sur le sol, immobile et se lamentant. Parfois il danse, il prie, il invoque ses divinités ordinaires. Il finit ainsi par se mettre dans un état d'intense surexcitation tout proche du délire. Quand il est parvenu à ce paroxysme, ses représentations prennent facilement un caractère hallucinatoire. « Quand, dit Heckewelder, un garçon est à la veille d'être initié, il est soumis à un régime alternatif de jeûne et de traitement médi-

1. Cependant, d'après un passage de MATHEWS, chez les Wotjobaluk, le totem individuel serait héréditaire. « Chaque individu, dit-il, réclame un animal, une plante ou un objet inanimé comme son totem spécial et personnel, qu'il hérite de sa mère » (*J. and Proc. of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291). Mais il est évident que, si tous les enfants d'une même famille avaient pour totem personnel celui de leur mère, ni eux ni leur mère n'auraient, en réalité, de totems personnels. Mathews veut probablement dire que chaque individu choisit son totem individuel dans un cercle de choses affectées au clan de la mère. Nous verrons, en effet, que chaque clan a ses totems individuels qui sont sa propriété exclusive, les membres des autres clans ne peuvent en disposer. En ce sens, la naissance détermine dans une certaine mesure, mais dans cette mesure seulement, le totem personnel.

cal ; il s'abstient de toute nourriture, il avale les drogues les plus énergiques et les plus répugnantes : à l'occasion, il boit des décoctions intoxicantes jusqu'à ce que son esprit soit dans un véritable état d'égarement. A ce moment, il a ou croit avoir des visions, des rêves extraordinaires auxquels tout cet entraînement l'a naturellement prédisposé. Il s'imagine voler à travers les airs, cheminer sous le sol, sauter d'un sommet à l'autre par-dessus les vallées, combattre et dompter des géants et des monstres[1]. » Dans ces conditions, qu'il voie ou, ce qui revient au même, qu'il croie voir, en rêve ou à l'état de veille, un animal se présenter à lui dans une attitude qui lui paraît démonstrative d'intentions amicales, il s'imaginera avoir découvert la patron qu'il attendait[2].

Cependant, cette procédure est rarement employée en Australie[3]. Sur ce continent, le totem personnel paraît plutôt être imposé par un tiers soit à la naissance[4], soit au moment de l'initiation[5]. C'est généralement un parent qui joue ce rôle, ou un personnage investi de pouvoirs spéciaux, tel qu'un vieillard ou un magicien. On se sert

1. HECKEWELDER, An Account of the History, Manners and Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania, in *Transactions of the Historical and Literary Committee of the American Philos. Society*, I, p. 238.

2. V. DORSEY, Siouan Cults, *XIth Rep.*, p. 507 ; CATLIN, *op. cit.*, I, p. 37 ; Miss FLETCHER, The Import of the Totem, in *Smithsonian Rep. f.*, 1897, p. 580 ; TEIT, *The Thompson Indians*, p. 317-320 ; Hill TOUT, *J. A.I.*, XXXV, p. 144.

3. On en rencontre pourtant quelques exemples. C'est en rêve que les magiciens Kurnai voient leurs totems personnels se révéler à eux (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 387 ; On Australian Medicine Men, in *J.A.I.*, XVI, p. 34). Les gens du cap Bedfort croient que, quand un vieillard rêve d'une chose au cours de la nuit, cette chose est le totem personnel de la première personne qu'il rencontrera le lendemain (W. E. ROTH, *Superstition, Magic a. Medicine*, p. 19). Mais il est probable que l'on n'obtient par cette méthode que des totems personnels complémentaires et accessoires : car, dans cette même tribu, un autre procédé est employé au moment de l'initiation, comme nous le disons dans le texte.

4. Dans certaines tribus dont parle ROTH *(ibid.)* ; dans certaines tribus voisines de Maryborough (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 147).

5. Chez les Wiradjuri (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 406 ; on Australian Medicine Men, in *J.A.I.*, XVI, p. 50).

parfois, dans ce but, de procédés divinatoires. Par exemple, à la baie Charlotte, au cap Bedford, sur la rivière Proserpine, la grand-mère ou d'autres vieilles femmes prennent une petite portion du cordon ombilical à laquelle le placenta est attaché et font tourner le tout assez violemment. Pendant ce temps, d'autres vieilles femmes, assises en cercle, proposent successivement différents noms. On adopte celui qui est prononcé juste au moment où le cordon se brise[1]. Chez les Yarraikanna du cap York, après que la dent a été arrachée au jeune initié, on lui donne un peu d'eau pour se rincer la bouche et on l'invite à cracher dans un baquet rempli d'eau. Les vieillards examinent avec soin l'espèce de caillot formé de sang et de salive qui est ainsi rejeté, et l'objet naturel dont il rappelle la forme devient le totem personnel du jeune homme[2]. Dans d'autres cas, le totem est directement transmis d'un individu à un autre, par exemple du père au fils, de l'oncle au neveu[3]. Ce procédé est également employé en Amérique. Dans un exemple que rapporte Hill Tout, l'opérateur était un shamane[4] qui voulait transmettre son totem à son neveu. « L'oncle prit l'emblème symbolique de son *snam* (totem personnel) ; c'était, en l'espèce, la peau desséchée d'un oiseau. Il invita son neveu à souffler dessus, puis il en fit autant lui-même et prononça des paroles mystérieuses. Il sembla alors à Paul (c'était le nom du neveu) que la peau devenait un oiseau vivant qui se mit à voltiger autour d'eux pendant quelques moments pour disparaître ensuite. Paul reçut pour instructions de se procurer, ce jour même, la peau d'un oiseau de même espèce et de la porter sur lui ; ce qu'il fit. La nuit

1. ROTH, *loc. cit.*
2. HADDON, *Head Hunters*, p. 193 et suiv.
3. Chez les Wiradjuri (mêmes références que plus haut, p. 231, n. 5).
4. En général, il semble bien que ces transmissions de père à fils ne se produisent que quand le père est un shamane ou un magicien. C'est le cas également chez les Indiens Thompson (TEIT, *The Thompson Indians*, p. 320) et chez les Wiradjuri dont il vient d'être question.

suivante, il eut un rêve où le *snam* lui apparut sous la forme d'un être humain qui lui révéla le nom mystérieux qu'on doit prononcer quand on veut l'invoquer, et qui lui promit sa protection »[1].

Non seulement le totem individuel est acquis; et non donné, mais l'acquisition n'en est généralement pas obligatoire. Tout d'abord, il y a, en Australie, une multitude de tribus où cet usage semble entièrement inconnu[2]. De plus, là même où il existe, il est souvent facultatif. Ainsi, chez les Euahlayi, si tous les magiciens ont un totem individuel de qui ils tiennent leurs pouvoirs, il y a un grand nombre de laïcs qui en sont dépourvus. C'est une faveur dont le magicien est le dispensateur, mais qu'il réserve surtout à ses amis, à ses favoris, à ceux qui aspirent à devenir ses confrères[3]. De même, chez certains Salish, les individus qui veulent exceller particulièrement soit à la guerre soit à la chasse ou les aspirants à la fonction de shamane sont les seuls à se munir d'un protecteur de ce genre[4]. Le totem individuel paraît donc être considéré, au moins par certains peuples, comme un avantage et une commodité, plutôt que comme une nécessité. Il est bon de s'en procurer ; mais on n'y est pas tenu. Inversement, on n'est pas obligé de se contenter d'un seul totem ; si l'on veut être mieux protégé, rien ne s'oppose à ce que l'on cherche à en acquérir plusieurs[5]

1. Hill Tout (*J.A.I.*, XXXV, p. 146-147). Le rite essentiel est celui qui consiste à souffler sur la peau : s'il n'était pas correctement exécuté, la transmission n'aurait pas lieu. C'est que, comme nous le verrons plus loin, le souffle, c'est l'âme. En soufflant tous deux sur la peau de l'animal, le magicien et le récipiendaire exhalent quelque chose de leurs âmes qui se pénètrent, en même temps qu'elles communient avec la nature de l'animal qui, lui aussi, prend part à la cérémonie sous la forme de son symbole.

2. N. W. Thomas, Further Remarks on Mr. Hill Tout's Views on Totemism, in *Man*, 1904, p. 85.

3. Langloh Parker, *op. cit.*, p. 20, 29.

4. Hill Tout, in *J.A.I.*, XXXV, p. 143 et 146 ; *ibid.*, XXXIV, p. 324.

5. Parker, *op. cit.*, p. 30 ; Teit, *The Thompson Indians*, p. 320 ; Hill Tout, in *J.A.I.*, XXXV, p. 144.

et, inversement, si celui que l'on a s'acquitte mal de son rôle, on peut en changer[1].

Mais en même temps qu'il a quelque chose de plus facultatif et de plus libre, le totémisme individuel a une force de résistance à laquelle le totémisme de clan est loin d'atteindre. Un des principaux informateurs de Hill Tout était un Salish baptisé ; et cependant, bien qu'il eût sincèrement abandonné toutes les croyances de ses ancêtres, bien qu'il fût devenu un catéchiste modèle, sa foi dans l'efficacité des totems personnels restait inébranlable[2]. De même, alors qu'il ne reste plus de traces visibles du totémisme collectif dans les pays civilisés, l'idée qu'il existe une solidarité entre chaque individu et un animal, une plante ou un objet extérieur quelconque est à la base d'usages qui sont encore observables dans plusieurs pays d'Europe[3].

II

Entre le totémisme collectif et le totémisme individuel, il existe une forme intermédiaire qui tient de l'un et de l'autre : c'est le totémisme sexuel. On ne le rencontre qu'en Australie et dans un petit nombre de tribus. On le signale surtout dans Victoria et dans la Nouvelle-Galles du Sud[4]. Mathews, il est vrai, déclare l'avoir observé dans toutes les parties de l'Australie qu'il a visitées, mais sans rapporter de faits précis à l'appui de son affirmation[5].

1. CHARLEVOIX, VI, p. 69.
2. Hill TOUT, *ibid.*, p. 145.
3. Ainsi, à la naissance d'un enfant, on plante un arbre que l'on entoure de soins pieux ; car on croit que son sort et celui de l'enfant sont solidaires. FRAZER, dans son *Golden Bough*, a rapporté nombre d'usages ou de croyances qui traduisent différemment la même idée (cf. HARTLAND, *Legend of Perseus*, II, p. 1-55).
4. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 148 et suiv. ; FISON et HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 194, 201 et suiv. ; DAWSON, *Australian Aborigines*, p. 52. PETRIE le signale aussi dans le Queensland (*Tom Petries Reminiscences of Early Queensland*, p. 62 et 118).
5. *Journal a. Proceed. of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 339.

Chez ces différents peuples tous les hommes de la tribu, d'une part, toutes les femmes, de l'autre, à quelque clan particulier que les uns et les autres appartiennent, forment comme deux sociétés distinctes et même antagonistes. Or, chacune de ces deux corporations sexuelles se croit unie par des liens mystiques à un animal déterminé. Chez les Kurnai, tous les hommes se considèrent comme les frères de l'émou-roitelet (Yeerùng), toutes les femmes comme les sœurs de la superbe fauvette (Djeetgùn) ; tous les hommes sont Yeerùng et toutes les femmes Djeetgùn. Chez les Wotjobaluk, les Wurunjerri, c'est la chauve-souris et le *nightjar* (sorte de chouette) qui jouent respectivement ce rôle. Dans d'autres tribus, le pic est substitué au *nightjar*. Chaque sexe voit dans l'animal auquel il est ainsi apparenté un protecteur qu'il convient de traiter avec les plus grands égards : aussi est-il interdit de le tuer et de le manger[1].

Ainsi, cet animal protecteur joue, par rapport à chaque société sexuelle, le même rôle que le totem du clan par rapport à ce dernier groupe. L'expression de totémisme sexuel, que nous empruntons à Frazer[2], est donc justifiée. Ce totem d'un nouveau genre ressemble même particulièrement à celui du clan en ce sens qu'il est, lui aussi, collectif ; il appartient indistinctement à tous les individus d'un même sexe. Il y ressemble également en ce qu'il implique entre l'animal-patron et le sexe correspondant un rapport de descendance et de consanguinité : chez les Kurnai, tous les hommes sont censés être descendus de Yeerùng et

Faut-il voir une trace de totémisme sexuel dans l'usage suivant des Warramunga ? Avant d'ensevelir le mort, on garde un os du bras. Si c'est celui d'une femme, on ajoute à l'écorce dans laquelle il est enveloppé des plumes d'émou ; s'il s'agit d'un homme, des plumes de hibou (*North. Tr.*, p. 169).

1. On cite même un cas où chaque groupe sexuel aurait deux totems sexuels ; ainsi les Wurunjerri cumuleraient les totems sexuels des Kurnai (émou-roitelet et superbe fauvette) avec ceux des Wotjobaluk (chauve-souris et hulotte *nightjar*). V. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 150.

2. *Totemism*, p. 51.

toutes les femmes de Djeetgùn[1]. Le premier observateur qui ait, dès 1834, signalé cette curieuse institution la décrivait dans les termes suivants : « Tilmun, un petit oiseau de la grandeur d'une grive (c'est une sorte de pic), est considéré par les femmes comme ayant été le premier à faire des femmes. Ces oiseaux sont tenus en vénération par les femmes seulement »[2]. C'était donc un grand ancêtre. Mais par un autre côté, ce même totem se rapproche du totem individuel. On croit, en effet, que chaque membre du groupe sexuel est lié personnellement à un individu déterminé de l'espèce animale correspondante. Les deux vies sont si étroitement associées que la mort de l'animal entraîne celle de l'homme. « La vie d'une chauve-souris, disent les Wotjobaluk, c'est la vie d'un homme »[3]. C'est pourquoi non seulement chaque sexe respecte son totem, mais il oblige les membres de l'autre sexe à le respecter également. Toute violation de cet interdit donne lieu, entre hommes et femmes[4], à de véritables et sanglantes batailles.

En définitive, ce qu'ont de vraiment original ces totems, c'est qu'ils sont, en un sens, des sortes de totems tribaux. En effet, ils viennent de ce qu'on se représente la tribu comme issue tout entière d'un couple d'êtres mythiques. Un telle croyance semble bien impliquer que le sentiment tribal a pris assez de force pour prévaloir, dans une certaine mesure, contre le particularisme des clans. Quant au fait qu'une origine distincte est assignée aux hommes et aux femmes, il faut, sans doute, en chercher la raison dans l'état de séparation où vivent les sexes[5].

1. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 215.
2. THRELLDKE, cité par MATHEWS, *loc. cit.*, p. 339.
3. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 148, 151.
4. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 200-203 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 149 ; PETRIE, *op. cit.*, p. 62. Chez les Kurnai, ces luttes sanglantes se terminent souvent par des mariages dont elles sont comme le prodrome rituel. Parfois aussi, ces batailles deviennent de simples jeux (PETRIE, *loc. cit.*).
5. V. sur ce point notre étude sur : La prohibition de l'inceste et ses origines, in *Année sociol.*, I, p. 44 et suiv.

Il serait intéressant de savoir comment, dans la pensée de l'Australien, les totems sexuels se rattachent aux totems de clans, quels rapports il y a entre les deux ancêtres qui sont ainsi placés à l'origine de la tribu et ceux dont chaque clan en particulier est censé descendu. Mais les données ethnographiques dont nous disposons présentement ne permettent pas de résoudre la question. D'ailleurs, si naturelle et même si nécessaire qu'elle nous paraisse, il est très possible que les indigènes ne se la soient jamais posée. Ils n'éprouvent pas, en effet, au même degré que nous, le besoin dé coordonner et de systématiser leurs croyances[1].

1. Nous verrons cependant plus bas (chap. IX) qu'il existe un rapport entre les totems sexuels et les grands dieux.

CHAPITRE V

ORIGINES DE CES CROYANCES

I. — Examen critique des théories

Les croyances que nous venons de passer en revue sont de nature manifestement religieuse, puisqu'elles impliquent une classification des choses en sacrées et en profanes. Sans doute, il n'y est pas question d'êtres spirituels, et, dans le cours de notre exposé, nous n'avons même pas eu à prononcer les mots d'esprits, de génies, de personnalités divines. Mais si, pour cette raison, quelques écrivains, dont nous allons, d'ailleurs, avoir à reparler, se sont refusés à voir dans le totémisme une religion, c'est qu'ils se sont fait du phénomène religieux une notion inexacte.

D'autre part, nous avons l'assurance que cette religion est la plus primitive qui soit actuellement observable, et même, selon toute vraisemblance, qui ait jamais existé. Elle est, en effet, inséparable de l'organisation sociale à base de clans. Non seulement, comme nous l'avons montré, on ne peut la définir qu'en fonction de cette dernière, mais il ne semble pas que le clan, sous la forme qu'il a dans un très grand nombre de sociétés australiennes, ait pu exister sans le totem. Car les membres d'un même clan ne sont unis les uns aux autres ni par la communauté de l'habitat ni par celle du sang, puisqu'ils ne sont pas nécessairement consanguins et qu'ils sont souvent dispersés sur des points différents du territoire tribal. Leur unité vient donc uniquement de ce qu'ils ont un même nom et un

même emblème, de ce qu'ils croient soutenir les mêmes rapports avec les mêmes catégories de choses, de ce qu'ils pratiquent les mêmes rites, c'est-à-dire en définitive de ce qu'ils communient dans le même culte totémique. Ainsi le totémisme et le clan, tant, du moins, que ce dernier ne se confond pas avec le groupe local, s'impliquent mutuellement. Or l'organisation à base de clans est la plus simple que nous connaissions. Elle existe, en effet, avec tous ses éléments essentiels, dès que la société comprend deux clans primaires ; par suite, il ne saurait y en avoir de plus rudimentaire, tant qu'on n'aura pas découvert de sociétés réduites à un seul clan, et jusqu'à présent, nous ne croyons pas qu'on en ait trouvé de traces. Une religion aussi étroitement solidaire du système social qui dépasse tous les autres en simplicité peut être regardée comme la plus élémentaire qu'il nous soit donné de connaître. Si donc nous parvenons à trouver les origines des croyances qui viennent d'être analysées, nous avons des chances de découvrir du même coup les causes qui firent éclore le sentiment religieux dans l'humanité.

Mais avant de traiter nous-même le problème, il convient d'examiner les solutions les plus autorisées qui en ont été proposées.

I

Nous trouvons tout d'abord un groupe de savants qui ont cru pouvoir expliquer le totémisme en le dérivant directement d'une religion antérieure.

Pour Tylor[1] et Wilken[2], le totémisme serait une forme particulière du culte des ancêtres ; c'est la doctrine, certai-

1. *Civilisation primitive*, I, p. 465, II, p. 305 ; Remarks on Totemism, with especial reference to some modern theories concerning it, in *J.A.I.*, XXVIII et I de la nouvelle série, p. 138.
2. *Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel*, p. 69-75.

nement très répandue de la transmigration des âmes qui aurait servi de transitions entre ces deux systèmes religieux, Un grand nombre de peuples croient que l'âme, après la mort, ne reste pas éternellement désincarnée, mais vient animer à nouveau quelque corps vivant ; d'autre part, « comme la psychologie des races inférieures n'établit aucune ligne de démarcation bien définie entre l'âme des hommes et l'âme des bêtes, elle admet sans grande difficulté la transmigration de l'âme humaine dans le corps des animaux »[1]. Tylor en cite un certain nombre de cas[2]. Dans ces conditions, le respect religieux qu'inspire l'ancêtre se reporte tout naturellement sur la bête ou sur la plante avec laquelle il est désormais confondu. L'animal qui sert ainsi de réceptacle à un être vénéré devient, pour tous les descendants de l'ancêtre, c'est-à-dire pour le clan qui en est issu, une chose sainte, objet d'un culte, en un mot un totem.

Des faits signalés par Wilken dans les sociétés de l'archipel malais tendraient à prouver que c'est bien ainsi que les croyances totémiques y ont pris naissance. A Java, à Sumatra, les crocodiles sont particulièrement honorés ; on voit en eux de bienveillants protecteurs qu'il est interdit de tuer ; on leur fait des offrandes. Or le culte qui leur est aussi rendu vient de ce qu'ils passent pour incarner des âmes d'ancêtres. Les Malais des Philippines considèrent le crocodile comme leur grand-père ; le tigre est traité de la même manière et pour les mêmes raisons. Des croyances analogues ont été observées chez les Bantous[3]. En Mélanésie, il arrive parfois qu'un homme influent, au moment de mourir, annonce sa volonté de se réincarner dans tel animal ou telle plante ; on s'explique que l'objet

1. TYLOR, *Civilisation primitive*, II, p. 8.
2. TYLOR, *ibid.*, p. 8-21.
3. G. MCCALL THEAL, *Records of South-Eastern Africa*, VII. Nous ne connaissons ce travail que par un article de FRAZER, South African Totemism, paru dans *Man*, 1901, n° 111.

quelconque, qu'il choisit ainsi pour sa résidence posthume, devienne ensuite sacré pour toute sa famille[1]. Bien loin donc de constituer un fait primitif, le totémisme ne serait que le produit d'une religion plus complexe qui l'aurait précédé[2].

Mais les sociétés auxquelles ces faits sont empruntés sont déjà parvenues à une culture assez élevée ; en tout cas, elles ont dépassé la phase du pur totémisme. Il y a chez elles des familles, non des clans totémiques[3]. Même la plupart des animaux auxquels sont ainsi rendus des honneurs religieux sont vénérés, non par des groupes familiaux déterminés, mais par des tribus tout entières. Si donc ces croyances et ces pratiques peuvent n'être pas sans rapports avec d'anciens cultes totémiques, elles n'en représentent plus maintenant que des formes altérées[4] et, par conséquent, ne sont guère propres à nous en révéler les origines. Ce n'est pas en considérant une institution au moment où elle est en pleine décadence qu'on peut arriver à comprendre comment elle s'est formée. Si l'on veut savoir comment le totémisme a pris naissance, ce n'est ni Java, ni Sumatra, ni la Mélanésie qu'il faut observer : c'est l'Australie. Or, ici, il n'existe ni culte des morts[5] ni doctrine de la transmigration. Sans doute, on croit que les héros mythiques, fondateurs du clan, se réincarnent périodiquement ; *mais c'est exclusivement dans des corps humains* ; chaque naissance, comme nous le verrons, est le produit d'une de ces réincarnations. Si donc les animaux de l'es-

1. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 32-33, et lettre personnelle du même auteur citée par TYLOR dans *J.A.I.*, XXVIII, p. 147.

2. Telle est aussi, à des nuances près, la solution adoptée par WUNDT (*Mythus und Religion*, II, p. 269).

3. Il est vrai que, pour TYLOR, le clan n'est qu'une famille élargie ; par suite, ce qui se peut dire de l'un de ces groupes s'applique dans sa pensée à l'autre (*J.A.I.*, XXVIII, p. 157). Mais cette conception est des plus contestables ; le clan seul suppose le totem qui n'a tout son sens que dans et par le clan.

4. Dans le même sens, A. LANG, *Social Origins*, p. 150.

5. V. plus haut, p. 89.

pèce totémique sont l'objet de rites, ce n'est pas parce que des âmes ancestrales sont censées y résider. Il est vrai que ces premiers ancêtres sont souvent représentés sous forme animale, et cette représentation, qui est très fréquente, est un fait important dont il nous faudra rendre compte ; mais ce n'est pas la croyance à la métempsycose qui peut y avoir donné naissance, puisqu'elle est inconnue des sociétés australiennes.

D'ailleurs, bien loin de pouvoir expliquer le totémisme, cette croyance suppose elle-même un des principes fondamentaux sur lesquels il repose ; c'est-à-dire qu'elle prend pour accordé cela même qu'il faut expliquer. Tout comme le totémisme, en effet, elle implique que l'homme est conçu comme étroitement parent de l'animal ; car si ces deux règnes étaient nettement distingués dans les esprits, on ne croirait pas que l'âme humaine peut passer de l'un dans l'autre avec cette facilité. Il faut même que le corps de l'animal soit considéré comme sa véritable patrie, puisqu'elle est censée s'y rendre dès qu'elle a repris sa liberté. Or, si la doctrine de la transmigration postule cette singulière affinité, elle n'en rend aucunement compte. La seule raison qu'en donne Tylor, c'est que l'homme, parfois, rappelle certains traits de l'anatomie et de la psychologie de l'animal. « Le sauvage, dit-il, observe avec un étonnement sympathique les traits à demi humains, les actions et le caractère des animaux. L'animal n'est-il pas l'incarnation même, si nous pouvons nous exprimer ainsi, de qualités familières à l'homme ; et quand nous appliquons, comme épithète, à certains hommes le nom de lion, d'ours, de renard, de hibou, de perroquet, de vipère, de ver, ne résumons-nous pas, en un mot, quelques traits caractéristiques d'une vie humaine[1] ? » Mais s'il se rencontre, en effet, de ces ressemblances, elles sont incertaines et exceptionnelles ; l'homme ressemble avant tout à ses parents,

1. *Civilisation primitive*, II, p. 23.

à ses compagnons, et non à des plantes ou à des animaux. Des analogies aussi rares et aussi douteuses ne pouvaient triompher d'évidences aussi concordantes ni induire l'homme à se penser lui-même et à penser ses devanciers sous des espèces que contredisaient toutes les données de l'expérience journalière. La question reste donc entière et tant qu'elle n'est pas résolue, on ne peut dire que le totémisme soit expliqué[1].

Enfin, toute cette théorie repose sur une méprise fondamentale. Pour Tylor comme pour Wundt, le totémisme ne serait qu'un cas particulier du culte des animaux[2]. Nous savons, au contraire, qu'il y faut voir toute autre chose qu'une sorte de zoolâtrie[3]. L'animal n'y est nullement adoré ; l'homme est presque son égal et parfois même on dispose

1. Wundt qui a repris, dans ses lignes essentielles, la théorie de Tylor, a essayé d'expliquer autrement cette relation mystérieuse de l'homme et de l'animal ; c'est le spectacle donné par le cadavre en décomposition qui en aurait suggéré l'idée. En voyant les vers qui s'échappent du corps, on aurait cru que l'âme y était incarnée et s'échappait avec eux. Les vers et, par extension, les reptiles (serpents, lézards, etc.), seraient donc les premiers animaux qui auraient servi de réceptacles aux âmes des morts, et, par suite, ils auraient été également les premiers à être vénérés et à jouer le rôle de totems. C'est seulement ensuite que d'autres animaux et même des plantes et des objets inanimés auraient été élevés à la même dignité. Mais cette hypothèse ne repose même pas sur un commencement de preuve. WUNDT affirme (*Mythus und Religion*, II, p. 269) que les reptiles sont des totems beaucoup plus répandus que les autres animaux ; d'où il conclut qu'ils sont les plus primitifs. Mais il nous est impossible d'apercevoir ce qui peut justifier cette assertion à l'appui de laquelle l'auteur n'apporte aucun fait. Des listes de totems relevées soit en Australie, soit en Amérique, il ne ressort nullement qu'une espèce animale quelconque ait joué quelque part un rôle prépondérant. Les totems varient d'une région à l'autre suivant l'état de la faune et de la flore. Si, d'ailleurs, le cercle originel des totems avait été si étroitement limité, on ne voit pas comment le totémisme aurait pu satisfaire au principe fondamental en vertu duquel deux clans ou sous-clans d'une même tribu doivent avoir deux totems différents.

2. « On adore parfois certains animaux, dit TYLOR, parce qu'on les regarde comme l'incarnation de l'âme divine des ancêtres; cette croyance constitue une sorte de trait d'union entre le culte rendu aux mânes et le culte rendu aux animaux » (*Civilisation primitive*, II, p. 305 ; cf. 308 *in fine*). De même, WUNDT présente le totémisme comme une section de l'animalisme (II, p. 234).

3. V. plus haut, p. 197.

comme de sa chose, loin de lui être subordonné comme un fidèle à son dieu. Si vraiment les animaux de l'espèce totémique passaient pour incarner des ancêtres, on ne laisserait pas les membres des clans étrangers en consommer librement la chair. En réalité, ce n'est pas à l'animal comme tel que s'adresse le culte, c'est à l'emblème, c'est à l'image du totem. Or, entre cette religion de l'emblème et le culte des ancêtres, il n'existe aucun rapport.

Tandis que Tylor ramène le totémisme au culte des ancêtres, Jevons le rattache au culte de la nature[1], et voici comment il l'en dérive.

Une fois que l'homme, sous l'impression de surprise que lui causaient les irrégularités constatées dans le cours des phénomènes, eut peuplé le monde d'êtres surnaturels[2], il sentit la nécessité de s'arranger avec les forces redoutables dont il s'était lui-même entouré. Pour ne pas être écrasé par elles, il comprit que le meilleur moyen était de s'allier à quelques-unes d'entre elles et de s'assurer ainsi leur concours. Or, à cette phase de l'histoire, on ne connaît pas d'autre forme d'alliance et d'association que celle qui résulte de la parenté. Tous les membres d'un même clan s'assistent mutuellement parce qu'ils sont parents ou, ce qui revient au même, parce qu'ils se regardent comme tels ; au contraire, des clans différents se traitent en ennemis parce qu'ils sont de sang différent. La seule manière de se ménager l'appui des êtres surnaturels était donc de les adopter comme parents et de se faire adopter par eux en la même qualité : les procédés bien connus du *blood-covenant* permettaient d'atteindre aisément ce résultat. Mais comme à ce moment, l'individu n'avait pas encore de personnalité propre, comme on ne voyait en lui qu'une partie quelconque de son groupe, c'est-à-dire de son clan, c'est le clan dans son ensemble, et non l'individu, qui contracta

1. *Introduction to the History of Religion*, p. 96 et suiv.
2. V. plus haut, p. 38.

collectivement cette parenté. Pour la même raison, il la contracta, non avec un objet en particulier, mais avec le groupe naturel, c'est-à-dire avec l'espèce, dont cet objet faisait partie ; car l'homme pense le monde comme il se pense lui-même et, de même qu'il ne se conçoit pas alors comme séparé de son clan, il ne saurait concevoir une chose comme séparée de l'espèce à laquelle elle ressortit. Or, une espèce de choses qui est unie à un clan par des liens de parenté, c'est, dit Jevons, un totem.

Il est certain, en effet, que le totémisme implique une étroite association entre un clan et une catégorie déterminée d'objets. Mais que, comme le veut Jevons, cette association ait été contractée de propos délibéré, avec une pleine conscience du but poursuivi, c'est ce qui paraît peu d'accord avec ce que nous apprend l'histoire. Les religions sont choses complexes, elles répondent à de trop multiples et à de trop obscurs besoins pour qu'elles puissent avoir leur origine dans un acte bien réfléchi de la volonté. D'ailleurs, en même temps qu'elle pèche par excès de simplisme, cette hypothèse est grosse d'invraisemblances. On dit que l'homme aurait cherché à s'assurer le concours des êtres surnaturels dont les choses dépendent. Mais alors il eût dû s'adresser de préférence aux plus puissants d'entre eux, à ceux dont la protection promettait d'être le plus efficace[1]. Or, tout au contraire, les êtres avec lesquels il a noué cette parenté mystique comptent le plus souvent parmi les plus humbles qui soient. D'autre part, si vraiment il ne s'agissait que de se faire des alliés et des défenseurs, on aurait dû chercher à en avoir le plus possible ; car on ne saurait être trop bien défendu. Cependant, en réalité, chaque clan se contente systématiquement d'un seul totem, c'est-à-dire d'un seul protecteur, laissant les autres clans jouir du leur en toute liberté : chaque groupe se renferme

1. C'est ce que Jevons reconnaît lui-même : « Il y a lieu de présumer, dit-il, que, dans le choix d'un allié, l'homme devait préférer... l'espèce qui possédait le plus grand pouvoir » (p. 101).

rigoureusement dans le domaine religieux qui lui est propre sans jamais chercher à empiéter sur celui des voisins. Cette réserve et cette modération sont inintelligibles dans l'hypothèse que nous examinons.

II

Toutes ces théories ont, d'ailleurs, le tort d'omettre une question qui domine toute la matière. Nous avons vu qu'il existe deux sortes de totémisme : celui de l'individu et celui du clan. Entre l'un et l'autre, il y a une trop évidente parenté pour qu'il n'existe pas entre eux quelque rapport. Il y a donc lieu de se demander si l'un n'est pas dérivé de l'autre et, en cas de réponse affirmative, quel est le plus primitif ; suivant la solution qui sera adoptée, le problème des origines du totémisme se posera dans des termes différents. La question s'impose d'autant plus qu'elle offre un intérêt très général. Le totémisme individuel, c'est l'aspect individuel du culte totémique. Si donc il est le fait primitif, il faut dire que la religion est née dans la conscience de l'individu, qu'elle répond avant tout à des aspirations individuelles, et qu'elle n'a pris que secondairement une forme collective.

L'esprit simpliste, dont s'inspirent encore trop souvent ethnographes et sociologues, devait naturellement incliner nombre de savants à expliquer, ici comme ailleurs, le complexe par le simple, le totem du groupe par celui de l'individu. Telle est, en effet, la théorie soutenue par Frazer, dans son *Golden Bough*[1], par Hill Tout[2], par Miss Flet-

1. 2e éd., III, p. 416 et suiv. ; voir particulièrement p. 419, n. 5. Dans de plus récents articles, qui seront analysés plus loin, FRAZER a exposé une théorie différente qui pourtant, dans sa pensée, n'exclut pas complètement celle du *Golden Bough*.

2. The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia, in *Proc. and Transac. of the R. Society of Canada*, 2e série, VII, 2e section, p. 3 et suiv. Du même, Report on the Ethnology of the Statlumh, *J.A.I.*, XXXV, p. 141. Hill TOUT a répondu à différentes objections

cher[1], par Boas[2] et par Swanton[3]. Elle a, d'ailleurs, l'avantage d'être d'accord avec la conception qu'on se fait couramment de la religion : on y voit assez généralement une chose toute intime et personnelle. De ce point de vue, le totem du clan ne peut donc être qu'un totem individuel qui se serait généralisé. Un homme marquant, après avoir éprouvé la valeur d'un totem qu'il s'était librement choisi, l'aurait transmis à ses descendants ; ceux-ci, en se multipliant avec le temps, auraient fini par former cette famille étendue qu'est le clan, et c'est ainsi que le totem serait devenu collectif.

Hill Tout a cru trouver une preuve à l'appui de cette théorie dans la manière dont le totémisme est entendu par certaines sociétés du Nord-Ouest américain, notamment par les Salish et les Indiens de la Rivière Thompson. Chez ces peuples, en effet, on rencontre et le totémisme individuel et le totémisme de clan ; mais ou bien ils ne coexistent pas dans une même tribu, ou bien, quand ils coexistent, ils sont inégalement développés. Ils varient en raison inverse l'un de l'autre : là où le totem de clan tend à être la règle générale, le totem individuel tend à disparaître, et inversement. N'est-ce pas dire que le premier est une forme plus récente du second qu'il exclut en le remplaçant[4] ? La mythologie semble confirmer cette interprétation. Dans ces mêmes sociétés, en effet, l'ancêtre du clan n'est pas un animal totémique : mais on se représente généralement le fondateur du groupe sous les traits d'un être humain qui, à un moment donné, serait entré en rapports et en commerce familier avec un animal fabuleux de qui il aurait reçu son

qui avaient été faites à sa théorie dans le tome IX des *Trans. of the R. Society of Canada*, p. 61-99.

1. Alice C. FLETCHER, The Import of the Totem, in *Smithsonian Report for 1897*, p. 577-586.
2. *The Kwakiutl Indians*, p. 323 et suiv., 336-338, 393.
3. The Development of the Clan System, in *Amer. Anthrop.*, n. s., 1904, VI, p. 477-864.
4. *J.A.I.*, XXXV, p. 142.

emblème totémique. Cet emblème, avec les pouvoirs spéciaux qui y sont attachés, serait ensuite passé aux descendants de ce héros mythique par droit d'héritage. Ces peuples semblent donc avoir eux-mêmes dans le totem collectif un totem individuel qui se serait perpétué dans une même famille[1]. En fait, d'ailleurs, il arrive encore aujourd'hui qu'un père transmette son totem propre à ses enfants. En imaginant que, d'une manière générale, le totem collectif a eu cette même origine, on ne fait donc qu'affirmer du passé un fait qui est encore présentement observable[2].

Reste à expliquer d'où vient le totémisme individuel. La réponse faite à cette question varie selon les auteurs.

Hill Tout y voit un cas particulier du fétichisme. Se sentant entouré de toutes parts d'esprits redoutés, l'individu aurait éprouvé le sentiment que, tout à l'heure, Jevons prêtait au clan : pour pouvoir se maintenir, il aurait cherché à s'assurer dans ce monde mystérieux quelque puissant protecteur. C'est ainsi que l'usage du totem personnel se serait établi[3]. Pour Frazer, cette même institution serait plutôt un subterfuge, une ruse de guerre inventée par les hommes pour échapper à certains dangers. On sait que, suivant une croyance très répandue dans un grand nombre de sociétés inférieures, l'âme humaine peut, sans inconvénients, quitter temporairement le corps où elle habite ; si éloignée qu'elle en puisse être, elle continue à l'animer par une sorte d'action à distance. Mais alors, dans certains moments critiques où la vie passe pour être particulièrement menacée, il peut y avoir intérêt à retirer l'âme du corps et à la déposer dans un lieu ou dans un objet où elle serait plus en sûreté. Et il existe, en effet, un certain nombre de pratiques qui ont pour objet d'externer l'âme

1. *Ibid.*, p. 150. Cf. Vth Rep. on the Physical Characteristics, etc., of the N. W. Tribes of Canada, *B.A.A.S.*, p. 24. Nous avons rapporté plus haut un mythe de ce genre.
2. *J.A.I.*, XXXV, p. 147.
3. *Proc. a. Transac.*, etc., VII, 2e section, p. 12.

en vue de la soustraire à quelque péril, réel ou imaginaire. Par exemple, au moment où des gens vont pénétrer dans une maison nouvellement construite, un magicien extrait leurs âmes et les met dans un sac, sauf à les restituer à leurs propriétaires une fois que le seuil sera franchi. C'est que le moment où l'on entre dans une maison neuve est exceptionnellement critique ; on risque de troubler et, par conséquent, d'offenser les esprits qui résident dans le sol et surtout sous le seuil, et, si l'on ne prenait pas de précautions, ils pourraient faire payer cher à l'homme son audace. Mais une fois que le danger est passé, une fois qu'on a pu prévenir leur colère et même s'assurer leur appui grâce à l'accomplissement de certains rites, les âmes peuvent, en toute sécurité, reprendre leur place accoutumée[1]. C'est cette même croyance qui aurait donné naissance au totem individuel. Pour se mettre à l'abri des maléfices magiques, les hommes auraient cru sage de cacher leurs âmes dans la foule anonyme d'une espèce animale ou végétale. Mais, une fois ce commerce établi, chaque individu se trouva étroitement uni à l'animal ou à la plante où était censé résider son principe vital. Deux êtres aussi solidaires finirent même par être considérés comme à peu près indistincts : on crut qu'ils participaient à la nature l'un de l'autre. Cette croyance, une fois admise, facilita et activa la transformation du totem personnel en totem héréditaire et, par suite, collectif ; car il sembla de toute évidence que cette parenté de nature devait se transmettre héréditairement du père aux enfants.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter longuement ces deux explications du totem individuel : ce sont d'ingénieuses vues de l'esprit, mais qui manquent totalement de

1. V. *The Golden Bough*, III, p. 351 et suiv. WILKEN avait déjà signalé des faits analogues dans De Simsonsage, in *De Gids*, 1890 ; De Betrekking tusschen Menschen-Dieren en Plantenleven, in *Indische Gids*, 1884, 1888 ; Ueber das Haaropfer, in *Revue coloniale internationale*, 1886-1887.

preuves positives. Pour pouvoir réduire le totémisme au fétichisme, il faudrait avoir établi que le second est antérieur au premier ; or, non seulement on n'allègue aucun fait pour démontrer cette hypothèse, mais encore elle est contredite par tout ce que nous savons. L'ensemble, mal déterminé, de rites que l'on appelle fétichisme, semble bien n'apparaître que chez des peuples qui sont déjà parvenus à un certain degré de civilisation ; c'est un genre de culte inconnu en Australie. On a, il est vrai, qualifié le churinga de fétiche[1] ; mais, à supposer que cette qualification soit justifiée, elle ne saurait prouver l'antériorité qu'on postule. Tout au contraire, le churinga suppose le totémisme, puisqu'il est essentiellement un instrument du culte totémique et qu'il doit aux seules croyances totémiques les vertus qui lui sont attribuées.

Quant à la théorie de Frazer, elle suppose chez le primitif une sorte d'absurdité foncière que les faits connus ne permettent pas de lui prêter. Il a une logique, si étrange qu'elle puisse parfois nous paraître : or, à moins d'en être totalement dépourvu, il ne pouvait commettre le raisonnement qu'on lui impute. Qu'il ait cru assurer la survie de son âme en la dissimulant dans un endroit secret et inaccessible, comme sont censés l'avoir fait tant de héros des mythes et des contes, rien n'était plus naturel. Mais comment eût-il pu la juger plus en sûreté dans le corps d'un animal que dans le sien propre ? Sans doute, ainsi perdue dans l'espèce, elle pouvait avoir quelques chances d'échapper plus facilement aux sortilèges du magicien, mais, en même temps, elle se trouvait toute désignée aux coups des chasseurs. C'était un singulier moyen de la mettre à l'abri que de l'envelopper d'une forme matérielle qui l'exposait à des risques de tous les instants[2]. Surtout, il est inconcevable que des peuples entiers

1. Par exemple EYLMANN dans *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*, p. 199.
2. Si le Yunbeai, dit Mrs PARKER à propos des Euahlayi, « confère

aient pu se laisser aller à une semblable aberration[1]. Enfin dans un très grand nombre de cas, la fonction du totem individuel est manifestement très différente de celle que lui attribue Frazer : c'est, avant tout, un moyen de conférer à des magiciens, à des chasseurs, à des guerriers, des pouvoirs extraordinaires[2]. Quant à la solidarité de l'homme et de la chose, avec tous les inconvénients qu'elle implique, elle est acceptée comme une conséquence forcée du rite ; mais elle n'est pas voulue en elle-même et pour elle-même.

Il y a d'autant moins lieu de nous attarder à cette controverse que là n'est pas le véritable problème. Ce qu'il importe avant tout de savoir, c'est si le totem individuel est réellement le fait primitif dont le totem collectif serait dérivé ; car, suivant la réponse que nous ferons à cette question, nous devrons chercher le foyer de la vie religieuse dans deux directions opposées.

une force exceptionnelle, il expose aussi à des dangers exceptionnels, car tout ce qui lèse l'animal blesse l'homme » (*Euahlayi*, p. 29).

1. Dans un travail ultérieur (The origin of Totemism, in *The Fortnightly Review*, mai 1899, p. 844-845), Frazer se fait lui-même l'objection : « Si, dit-il, j'ai déposé mon âme dans le corps d'un lièvre, et si mon frère John (membre d'un clan étranger) tue ce lièvre, le fait rôtir et le mange, qu'advient-il de mon âme ? Pour prévenir ce danger, il est nécessaire que mon frère John connaisse cette situation de mon âme et que, par suite, quand il tue un lièvre, il ait soin d'en extraire cette âme et de me la restituer, avant de cuire l'animal et d'en faire son dîner. » Or, Frazer croit trouver cette pratique en usage dans les tribus de l'Australie Centrale. Tous les ans, au cours d'un rite que nous décrirons plus loin, quand les animaux de la génération nouvelle arrivent à maturité, le premier gibier tué est présenté aux gens du totem qui en mangent un peu ; et c'est seulement ensuite que les gens des autres clans peuvent en consommer librement. C'est, dit Frazer, un moyen de rendre aux premiers l'âme qu'ils peuvent avoir confiée à ces animaux. Mais, outre que cette interprétation du rite est tout à fait arbitraire, il est difficile de ne pas trouver singulier ce moyen de parer au danger. Cette cérémonie est annuelle ; de longs jours ont pu s'écouler depuis le moment où l'animal a été tué. Pendant ce temps, qu'est devenue l'âme dont il avait la garde et l'individu dont cette âme est le principe de vie ? Mais il est inutile d'insister sur tout ce qu'a d'inconcevable cette explication.

2. Parker, *op. cit.*, p. 20 ; Howitt, Australian Medicine Men, in *J.A.I.*, XVI, p. 34, 49-50 ; Hill Tout, *J.A.I.*, XXXV, p. 146.

Or, contre l'hypothèse de Hill Tout, de Miss Fletcher, de Boas, de Frazer, il y a un tel concours de faits décisifs que l'on est surpris qu'elle ait pu être si facilement et si généralement acceptée.

Tout d'abord, nous savons que l'homme a très souvent un intérêt pressant non seulement à respecter, mais à faire respecter de ses compagnons les animaux de l'espèce qui lui sert de totem personnel ; il y va de sa propre vie. Si donc le totémisme collectif n'était que la forme généralisée du totémisme individuel, il devrait reposer sur le même principe. Non seulement les gens d'un clan devraient s'abstenir de tuer et de manger de leur animal-totem, mais encore ils devraient faire tout ce qui est en eux pour réclamer des étrangers la même abstention. Or, en fait, bien loin d'imposer ce renoncement à toute la tribu, chaque clan, au moyen de rites que nous décrirons plus loin, veille à ce que la plante ou l'animal dont il porte le nom croisse et prospère, afin d'assurer aux autres clans une alimentation abondante. Il faudrait donc, tout au moins, admettre qu'en devenant collectif le totémisme individuel s'est profondément transformé et il faudrait rendre compte de cette transformation.

En second lieu, comment expliquer de ce point de vue que, sauf là où le totémisme est en voie de décadence, deux clans d'une même tribu aient toujours des totems différents ? Rien n'empêchait, semble-t-il, deux ou plusieurs membres d'une même tribu, alors même qu'il n'y avait entre eux aucune parenté, de choisir leur totem personnel dans la même espèce animale et de le transmettre ensuite à leurs descendants. N'arrive-t-il pas aujourd'hui que deux familles distinctes portent le même nom ? La manière, strictement réglementée, dont totems et sous-totems sont répartis entre les deux phratries d'abord, puis entre les divers clans de chaque phratrie, suppose manifestement une entente sociale, une organisation collective. C'est dire que le totémisme est autre chose qu'une pra-

tique individuelle qui se serait spontanément généralisée.

D'ailleurs, on ne peut ramener le totémisme collectif au totémisme individuel qu'à condition de méconnaître les différences qui les séparent. Le premier est désigné à l'enfant par sa naissance ; c'est un élément de son état civil. L'autre est acquis au cours de la vie ; il suppose l'accomplissement d'un rite déterminé et un changement d'état. On croit diminuer la distance en insérant entre eux, comme une sorte de moyen terme, le droit que tout détenteur d'un totem aurait de le transmettre à qui il lui plaît. Mais ces transferts, partout où on les observe, sont des actes rares, relativement exceptionnels ; ils ne peuvent être opérés que par des magiciens ou des personnages investis de pouvoirs spéciaux[1] ; en tout cas, ils ne peuvent avoir lieu qu'au moyen de cérémonies rituelles qui effectuent la mutation. Il faudrait donc expliquer comment ce qui était la prérogative de quelques-uns est devenu le droit de tous ; comment ce qui impliquait tout d'abord un changement profond dans la constitution religieuse et morale de l'individu a pu devenir un élément de cette constitution ; comment enfin une transmission qui, primitivement, était la conséquence d'un rite, a été ensuite censée se produire d'elle-même, par la force des choses et sans l'intervention d'aucune volonté humaine.

A l'appui de son interprétation, Hill Tout allègue que certains mythes attribuent au totem de clan une origine individuelle : on y raconte que l'emblème totémique fut acquis par un individu déterminé qui l'aurait ensuite transmis à ses descendants. Mais tout d'abord, ces mythes sont empruntés aux tribus indiennes de l'Amérique du Nord, c'est-à-dire à des sociétés qui sont parvenues à un

1. D'après Hill Tout lui-même. « Le don ou la transmission (d'un totem personnel) ne peuvent être effectués que par certaines personnes telles que des shamanes ou des hommes qui possèdent un grand pouvoir mystérieux » (*J.A.I.*, XXXV, p. 146). Cf. Langloh Parker, *op. cit.*, p. 29-30.

assez haut degré de culture. Comment une mythologie aussi éloignée des origines permettrait-elle de reconstituer, avec quelque assurance, la forme primitive d'une institution ? Il y a bien des chances pour que des causes intercurrentes aient gravement défiguré le souvenir que les hommes en avaient pu conserver. D'ailleurs, à ces mythes, il est trop facile d'en opposer d'autres qui semblent bien être plus primitifs et dont la signification est toute différente. Le totem y est représenté comme l'être même de qui le clan est descendu. C'est donc qu'il constitue la substance du clan ; les individus le portent en eux-mêmes dès leur naissance ; il fait partie de leur chair et de leur sang, bien loin qu'ils l'aient reçu du dehors[1]. Il y a plus : les mythes sur lesquels s'appuie Hill Tout contiennent eux-mêmes un écho de cette ancienne conception. Le fondateur éponyme du clan y a bien une figure d'homme ; mais c'est un homme qui, après avoir vécu au milieu d'animaux d'une espèce déterminée, aurait fini par leur ressembler. C'est sans doute qu'un moment vint où les esprits furent trop cultivés pour continuer à admettre, comme par le passé, que des hommes pussent naître d'un animal ; ils remplacèrent donc l'animal ancêtre, devenu irreprésentable, par un être humain ; mais ils imaginèrent que cet homme avait acquis par imitation ou par d'autres procédés, certains caractères de l'animalité. Ainsi, même cette mythologie tardive porte la marque d'une époque plus lointaine où le totem du clan n'était nullement conçu comme une sorte de création individuelle.

Mais cette hypothèse ne soulève pas seulement de graves difficultés logiques ; elle est directement contredite par les faits qui suivent.

Si le totémisme individuel était le fait initial, il devrait être d'autant plus développé et d'autant plus apparent que les sociétés elles-mêmes sont plus primitives ; inverse-

1. Cf. HARTLAND, Totemism and some Recent Discoveries, *Folk-lore*, XI, p. 59 et suiv.

ment, on devrait le voir perdre du terrain et s'effacer devant l'autre chez les peuples plus avancés. Or c'est le contraire qui est la vérité. Les tribus australiennes sont de beaucoup plus arriérées que celles de l'Amérique du Nord ; et cependant, l'Australie est le terrain de prédilection du totémisme collectif. *Dans la grande majorité des tribus, il règne seul, tandis qu'il n'en est pas une, à notre connaissance, où le totémisme individuel soit seul pratiqué*[1]. On ne trouve ce dernier, sous une forme caractérisée, que dans un nombre infime de tribus[2]. Là même où il se rencontre, ce n'est le plus souvent qu'à l'état rudimentaire. Il consiste alors en pratiques individuelles et facultatives, mais qui n'ont aucun caractère de généralité. Seuls, les magiciens connaissent l'art de nouer des relations mystérieuses avec des espèces animales auxquelles ils ne sont pas naturellement apparentés. Les gens du commun ne jouissent pas de ce privilège[3]. Au contraire, en Amérique, le totem collectif est en pleine décadence ; dans les sociétés du Nord-Ouest notamment, il n'a plus qu'un caractère religieux assez effacé. Inversement, chez ces mêmes peuples, le totem individuel joue un rôle considérable. On lui attribue une très grande efficacité ; il est devenu une véritable institution publique. C'est donc qu'il est caractéristique d'une civilisation plus avancée. Voilà, sans doute, comment s'explique l'inversion que Hill Tout croit avoir observée chez les Salish entre ces deux formes de totémisme. Si, là où le totémisme collectif est pleinement développé, l'autre fait presque complètement défaut, ce n'est pas parce

1. Sauf peut-être chez les Kurnai ; et encore, dans cette tribu, y a-t-il, outre les totems personnels, des totems sexuels.

2. Chez les Wotjobaluk, les Buandik, les Wiradjuri, les Yuin et les tribus voisines de Maryborough (Queensland). V. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 114-147 ; Mathews, *J. of R. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291. Cf. Thomas, Further Notes on M. Hill Tout's Views of Totemism, in *Man*, 1904, p. 85.

3. C'est le cas des Euahlayi et des faits de totémisme personnel signalés par Howitt dans Australian Medicine Men, in *J.A.I.*, XVI, p. 34, 45 et 49-50.

que le second a reculé devant le premier ; c'est, au contraire, parce que les conditions nécessaires à son existence ne sont pas pleinement réalisées.

Mais ce qui est plus démonstratif encore, c'est que le totémisme individuel, loin d'avoir donné naissance au totémisme de clan, suppose ce dernier. C'est dans les cadres du totémisme collectif qu'il a pris naissance et qu'il se meut : il en fait partie intégrante. En effet, dans les sociétés mêmes où il est prépondérant, les novices n'ont pas le droit de prendre pour totem personnel un animal quelconque ; mais à chaque clan sont assignées un certain nombre d'espèces déterminées en dehors desquelles il n'est pas permis de choisir. En revanche, celles qui lui appartiennent ainsi sont sa propriété exclusive ; les membres d'un clan étranger ne peuvent les usurper[1]. Elles sont conçues comme soutenant des rapports d'étroite dépendance avec celle qui sert de totem au clan tout entier. Il y a même des cas où il est possible d'apercevoir ces rapports : le totem individuel représente une partie ou un aspect particulier du totem collectif[2]. Chez les Wotjobaluk, chaque membre du clan considère les totems personnels de ses compagnons comme étant un peu les siens[3] ; ce sont donc vraisemblablement

1. Miss Fletcher, A Study of the Omaha Tribe, in *Smithsonian Report for 1897*, p. 586 ; Boas, *The Kwakiull*, p. 322 ; du même, Vth Rep. of the Committee... of the N. W. Tribes of the Dominion of Canada, *B.A.A.S.*, p. 25 ; Hill Tout, *J.A.I.*, XXXV, p. 148.

2. Les noms propres des différentes *gentes*, dit Boas à propos des Tlinkit, sont dérivés de leurs totems respectifs, chaque *gens* ayant ses noms spéciaux. La connexion entre le nom et le totem (collectif) n'est parfois pas très apparente, mais elle existe toujours (*Vth Rep. of the Committee...*, p. 25). Le fait que les prénoms individuels sont la propriété du clan et le caractérisent aussi sûrement que le totem s'observe également chez les Iroquois (Morgan, *Ancient Society*, p. 78) ; chez les Wyandot (Powell, Wyandot Government, in *I*st *Rep.*, p. 59) ; chez les Shawnee, les Sauk, les Fox (Morgan, *Ancient Society*, p. 72, 76-77) ; chez les Omaha (Dorsey, Omaha Sociology, in *III*d *Rep.*, p. 227 et suiv.). Or on sait le rapport qu'il y a entre les prénoms et les totems personnels (v. plus haut, p. 224).

3. « Par exemple, dit Mathews, si vous demandez à un homme Wartwurt quel est son totem, il vous dira d'abord son totem personnel, mais,

des sous-totems. Or le sous-totem suppose le totem comme l'espèce suppose le genre. Ainsi, la première forme de religion individuelle que l'on rencontre dans l'histoire nous apparaît, non pas comme le principe actif de la religion publique, mais au contraire, comme un simple aspect de cette dernière. Le culte que l'individu organise pour soi-même et, en quelque sorte, dans son for intérieur, loin d'être le germe du culte collectif, n'est que celui-ci approprié aux besoins de l'individu.

III

Dans un plus récent travail[1], qui lui a été suggéré par les ouvrages de Spencer et Gillen, Frazer a tenté de substituer une explication nouvelle du totémisme à celle qu'il avait d'abord proposée et qui vient d'être discutée. Elle repose sur ce postulat que le totémisme des Arunta est le plus primitif que nous connaissions ; Frazer va même jusqu'à dire qu'il diffère à peine du type vraiment et absolument originel[2].

Ce qu'il a de singulier, c'est que les totems n'y sont attachés ni à des personnes ni à des groupes de personnes déterminés, mais à des localités. Chaque totem a, en effet, son centre en un endroit défini. C'est là que sont censées

très probablement, il énumérera ensuite les autres totems personnels de son clan » (*J. of the Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291).

1. The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines, in *The Fortnightly Review*, juillet 1905, p. 162 et suiv., et sept., p. 452. Cf. DU MÊME AUTEUR, The Origin of Totemism, *ibid.*, avril 1899, p. 648, et mai, p. 835. Ces derniers articles, un peu plus anciens, diffèrent sur un point des premiers, mais le fond de la théorie n'est pas essentiellement différent. Les uns et les autres sont reproduits dans *Totemism a. Exogamy*, I, p. 89-172. V. dans le même sens, SPENCER et GILLEN, Some Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes, in *J.A.I.*, 1899, p. 275-280, et des remarques de FRAZER, sur le même sujet, *ibid.*, p. 281-286.

2. « Perhaps we may... say that it is but one remove from the original pattern, the absolutely primitive type of totemism » (*Fortn. Rev.*, sept. 1905, p. 455).

résider de préférence les âmes des premiers ancêtres qui, à l'origine des temps, constituaient le groupe totémique. C'est là que se trouve le sanctuaire où sont conservés les churinga ; là que se célèbre le culte. C'est aussi cette distribution géographique des totems qui détermine la manière dont les clans se recrutent. L'enfant, en effet, a pour totem, non celui de son père ou de sa mère, mais celui qui a son centre à l'endroit où sa mère croit avoir senti les premiers symptômes de sa maternité prochaine. Car l'Arunta ignore, dit-on, le rapport précis qui unit le fait de la génération à l'acte sexuel[1] ; il croit que toute conception est due à une sorte de fécondation mystique. Elle implique, suivant lui, qu'une âme d'ancêtre a pénétré dans le corps d'une femme et y est devenue le principe d'une vie nouvelle. Au moment donc où la femme perçoit les premiers tressaillements de l'enfant, elle s'imagine qu'une des âmes qui ont leur résidence principale à l'endroit où elle se trouve vient de pénétrer en elle. Et comme l'enfant qui naît ensuite n'est autre chose que cet ancêtre réincarné, il a nécessairement le même totem ; c'est-à-dire que son clan est déterminé par la localité où il passe pour avoir été mystiquement conçu.

Or, c'est ce totémisme local qui représenterait la forme originelle du totémisme ; tout au plus en serait-il séparé par une très courte étape. Voici comment Frazer en explique la genèse.

A l'instant précis où la femme se sent enceinte, elle doit penser que l'esprit dont elle se croit possédée lui est venu des objets qui l'entourent, et surtout d'un de ceux qui, à ce moment, attiraient son attention. Si donc elle était occupée à la collecte de quelque plante, ou si elle surveillait un animal, elle croira que l'âme de cet animal ou de cette plante est passée en elle. Parmi les choses

1. Sur ce point, le témoignage de STREHLOW confirme celui de SPENCER et GILLEN (II, p. 52). V. en sens contraire LANG, *The Secret of the Totem*, p. 190.

auxquelles elle sera particulièrement portée à attribuer sa grossesse, se trouvent, au tout premier rang, les aliments qu'elle vient de prendre. Si elle a mangé récemment de l'émou ou de l'igname, elle ne mettra pas en doute qu'un émou ou qu'une igname a pris naissance en elle et s'y développe. Dans ces conditions, on s'explique que l'enfant, à son tour, soit considéré comme une sorte d'igname ou d'émou ; qu'il se regarde lui-même comme un congénère des animaux ou des plantes de la même espèce, qu'il leur témoigne de la sympathie et des égards, qu'il s'interdise d'en manger, etc.[1]. Dès lors, le totémisme existe dans ses traits essentiels : c'est la notion que l'indigène se fait de la génération qui lui aurait donné naissance, et c'est pourquoi Frazer appelle *conceptionnel* le totémisme primitif.

C'est de ce type originel que toutes les autres formes de totémisme seraient dérivées. « Que plusieurs femmes, l'une après l'autre, perçoivent les signes prémonitoires de la maternité en un même lieu et dans les mêmes circonstances, cet endroit sera regardé comme hanté par des esprits d'une sorte particulière ; et ainsi, avec le temps, la région sera dotée de centres totémiques et sera distribuée en districts totémiques[2]. » Voilà comment le totémisme local des Arunta serait né. Pour qu'ensuite les totems se détachent de leur base territoriale, il suffira de concevoir que les âmes ancestrales, au lieu de rester immuablement fixées en un lieu déterminé, puissent se mouvoir librement sur toute la surface du territoire et suivent, dans leurs voyages, les hommes ou les femmes du même

1. Une idée très voisine avait été déjà exprimée par Haddon dans son Address to the Anthropological section (*B.A.A.S.*, 1902, p. 8 et suiv.). Il suppose que chaque groupe local avait primitivement un aliment qui lui était plus spécialement propre. La plante ou l'animal qui servait ainsi de principale matière à la consommation serait devenu le totem du groupe.

Toutes ces explications impliquent naturellement que l'interdiction de manger de l'animal totémique n'était pas primitive, et fut même précédée d'une prescription contraire.

2. *Fortn. Rev.*, sept. 1905, p. 458.

totem qu'elles. De cette façon, une femme pourra être fécondée par un esprit de son propre totem ou du totem de son mari, alors même qu'elle résidera dans un district totémique différent. Suivant qu'on imaginera que ce sont les ancêtres du mari ou les ancêtres de la femme qui suivent ainsi le jeune ménage en épiant les occasions de se réincarner, le totem de l'enfant sera ou celui de son père ou celui de sa mère. En fait, c'est bien ainsi que les Gnanji et les Umbaia, d'une part, les Urabunna, de l'autre, expliquent leurs systèmes de filiation.

Mais cette théorie, comme celle de Tylor, repose sur une pétition de principe. Pour pouvoir imaginer que les âmes humaines sont des âmes d'animaux ou de plantes, il fallait déjà croire que l'homme emprunte soit au monde animal soit au monde végétal ce qu'il y a de plus essentiel en lui. Or cette croyance est précisément une de celles qui sont à la base du totémisme. La poser comme une évidence, c'est donc s'accorder ce dont il faudrait rendre compte.

D'autre part, de ce point de vue, le caractère religieux du totem est entièrement inexplicable ; car la vague croyance en une obscure parenté de l'homme et de l'animal ne suffit pas à fonder un culte. Cette confusion de règnes distincts ne saurait avoir pour effet de dédoubler le monde en profane et en sacré. Il est vrai que, conséquent avec lui-même, Frazer se refuse à voir dans le totémisme une religion, sous prétexte qu'il ne s'y trouve ni êtres spirituels, ni prières, ni invocations, ni offrandes, etc. Suivant lui, ce ne serait qu'un système magique ; il entend par là une sorte de science grossière et erronée, un premier effort pour découvrir les lois des choses[1]. Mais nous savons ce qu'a d'inexact cette conception et de la religion et de la magie. Il y a religion dès que le sacré est distingué du profane et nous avons vu que le totémisme est un vaste système de choses sacrées. L'expliquer, c'est donc faire

1. *Fortn. Rev.*, mai 1899, p. 835, et juillet 1905, p. 162 et suiv.

voir d'où vient que ces choses ont été marquées de ce caractère[1]. Or le problème n'est même pas posé.

Mais ce qui achève de ruiner ce système, c'est que, aujourd'hui, le postulat sur lequel il repose n'est plus soutenable. Toute l'argumentation de Frazer suppose, en effet, que le totémisme local des Arunta est le plus primitif que nous connaissions, et surtout qu'il est sensiblement antérieur au totémisme héréditaire, soit en ligne paternelle, soit en ligne maternelle. Or, déjà d'après les seuls faits que le premier ouvrage de Spencer et Gillen mettait à notre disposition, nous avions pu conjecturer qu'il devait y avoir eu un moment dans l'histoire du peuple Arunta où les totems, au lieu d'être attachés à des localités, se transmettaient héréditairement de la mère aux enfants[2]. Cette conjecture est définitivement démontrée par les faits nouveaux qu'a découverts Strehlow[3] et qui ne font d'ailleurs que confirmer les observations antérieures de Schulze[4]. En effet, ces deux auteurs nous apprennent que, maintenant encore, chaque Arunta, outre son totem local, en a un autre qui est indépendant de toute condition géographique, mais qui lui appartient par droit de naissance : c'est celui de sa mère. Ce second totem, tout comme le premier, est considéré par les indigènes comme une puissance amie et protectrice qui pourvoit à leur nourriture, qui les avertit des dangers possibles, etc. Ils ont le droit

1. Tout en ne voyant dans le totémisme qu'un système magique, FRAZER reconnaît qu'on y trouve parfois les premiers germes d'une religion proprement dite (*Fortn. Rev.*, juillet 1905, p. 163). Sur la manière dont, suivant lui, la religion serait sortie de la magie, v. *Golden Bough*[2], I, p. 75-78.

2. Sur le totémisme, in *Année sociol.*, V, p. 82-121. Cf. sur cette même question, HARTLAND, Presidential Address, in *Folk-lore*, XI, p. 75 ; A. LANG, A Theory of Arunta Totemism, in *Man*, 1904, nº 44 ; Conceptional Totemism and Exogamy, *ibid.*, 1907, nº 55 ; *The Secret of the Totem*, chap. IV ; N. W. THOMAS, Arunta Totemism, in *Man*, 1904, nº 68 ; P. W. SCHMIDT, Die Stellung der Aranda unter den Australischen Stämmen, in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, p. 866 et suiv.

3. *Die Aranda*, II, p. 57-58.

4. SCHULZE, *loc. cit.*, p. 238-239.

de participer à son culte. Quand on les enterre, on dispose le cadavre de manière à ce que le visage soit tourné vers la région où se trouve le centre totémique de la mère. C'est donc que ce centre est aussi, à quelque titre, celui du défunt. Et en effet, on lui donne le nom de *tmara altjira*, mot qui veut dire : camp du totem qui m'est associé. Il est donc certain que, chez les Arunta, le totémisme héréditaire en ligne utérine n'est pas postérieur au totémisme local, mais, au contraire, a dû le précéder. Car le totem maternel n'a plus aujourd'hui qu'un rôle accessoire et complémentaire ; c'est un totem second, et c'est ce qui explique qu'il ait pu échapper à des observateurs aussi attentifs et aussi avertis que Spencer et Gillen. Mais pour qu'il ait pu se maintenir ainsi au second plan, faisant double emploi avec le totem local, il faut qu'il y ait eu un temps où c'était lui qui tenait la première place dans la vie religieuse. C'est, en partie, un totem déchu, mais qui rappelle une époque où l'organisation totémique des Arunta était très différente de ce qu'elle est aujourd'hui. Toute la construction de Frazer se trouve ainsi minée à sa base[1].

IV

Bien qu'Andrew Lang ait vivement combattu cette théorie de Frazer, celle qu'il propose dans ses derniers ouvrages[2] s'en rapproche sur plus d'un point. Comme

1. Dans la conclusion de *Totemism a. Exogamy* (IV, p. 58-59), FRAZER dit, il est vrai, qu'il existe un totémisme encore plus ancien que celui des Arunta : c'est celui que RIVERS a observé aux îles Banks (Totemism in Polynesia and Melanesia, in *J.A.I.*, XXXIX, p. 172). Chez les Arunta, c'est un esprit d'ancêtre qui est censé féconder la mère ; aux îles Banks, c'est un esprit d'animal ou de végétal, comme le suppose la théorie. Mais comme les esprits ancestraux des Arunta ont une forme animale ou végétale, la différence est ténue. Aussi, n'en avons-nous pas tenu compte dans notre exposé.

2. *Social Origins*, Londres, 1903, particulièrement le chapitre VIII intitulé « The Origin of Totem Names and Beliefs », et *The Secret of the Totem*, Londres, 1905.

Frazer, en effet, il fait consister tout le totémisme dans la croyance en une sorte de consubstantialité de l'homme et de l'animal. Mais il l'explique autrement.

Il la dérive tout entière de ce fait que le totem est un nom. Dès qu'il y eut des groupes humains constitués[1], chacun d'eux aurait éprouvé le besoin de distinguer les uns des autres les groupes voisins avec lesquels il était en rapport et, dans ce but, il leur aurait donné des noms différents. Ces noms furent empruntés de préférence à la faune et à la flore environnantes parce que des animaux et des plantes peuvent facilement être désignés au moyen de gestes ou représentés par des dessins[2]. Les ressemblances plus ou moins précises que les hommes pouvaient avoir avec tel ou tel de ces objets déterminèrent la façon dont ces dénominations collectives furent distribuées entre les groupes[3].

Or, c'est un fait connu que, « pour esprits primitifs, les noms et les choses désignées par ces noms sont unis par un rapport mystique et transcendantal[4] ». Par exemple, le nom que porte un individu n'est pas considéré comme un simple mot, comme un signe conventionnel, mais comme une partie essentielle de l'individu lui-même. Quand donc c'était un nom d'animal, l'homme qui le portait devait croire nécessairement qu'il avait lui-même les attributs les plus caractéristiques de ce même animal. Cette croyance s'accrédita d'autant plus facilement que les origines historiques de ces dénominations devenaient plus lointaines et

1. Surtout dans ses *Social Origins*, Lang essaie de reconstituer par voie de conjecture la forme que devaient avoir ces groupes primitifs ; il nous paraît inutile de reproduire ces hypothèses qui n'affectent pas sa théorie du totémisme.

2. Sur ce point, Lang se rapproche de la théorie de Julius Pikler (v. Pikler et Szomlo, *Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie*, Berlin, 36 p. in-8°). La différence entre les deux hypothèses, c'est que Pikler attribue plus d'importance à la représentation pictographique du nom qu'au nom lui-même.

3. *Social Origins*, p. 166.

4. *The Secret of the Totem*, p. 121 ; cf. p. 116, 117.

s'effaçaient davantage des mémoires. Des mythes se formèrent pour rendre plus aisément représentable aux esprits cette étrange ambiguïté de la nature humaine. Pour l'expliquer, on imagina que l'animal était l'ancêtre de l'homme ou qu'ils étaient tous deux descendus d'un ancêtre commun. C'est ainsi qu'auraient été conçus les liens de parenté qui passent pour unir chaque clan à l'espèce de choses dont il porte le nom. Or les origines de cette parenté fabuleuse une fois expliquées, il semble à notre auteur que le totémisme n'ait plus de mystère.

Mais alors d'où vient le caractère religieux des croyances et des pratiques totémiques ? Car le fait que l'homme se croit un animal de telle espèce n'explique pas pourquoi il attribue à cette espèce des vertus merveilleuses, ni surtout pourquoi il rend aux images qui la symbolisent un véritable culte. — A cette question, Lang fait la même réponse que Frazer : il nie que le totémisme soit une religion. « Je ne trouve en Australie, dit-il, aucun exemple de pratiques religieuses telles que celles qui consistent à prier, nourrir ou ensevelir le totem[1]. » Ce serait seulement à une époque ultérieure, et alors qu'il était déjà constitué, que le totémisme aurait été comme attiré et enveloppé dans un système de conceptions proprement religieuses. Suivant une remarque de Howitt[2], quand les indigènes entreprennent d'expliquer les institutions totémiques, ils ne les attribuent ni aux totems eux-mêmes, ni à un homme, mais à quelque être surnaturel, tel que Bunjil ou Baiame. « Si, dit Lang, nous acceptons ce témoignage, une source du caractère religieux du totémisme nous est révélée. Le totémiste obéit aux décrets de Bunjil, comme les Crétois obéissaient aux décrets divins donnés par Zeus à Minos. » Or, la notion de ces grandes divinités s'est formée, suivant Lang, en dehors du système totémique ; celui-ci ne serait donc pas une

1. *The Secret of the Totem*, p. 136.
2. *J.A.I.*, août 1888, p. 53-54. Cf. *Nat. Tr.*, p. 89, 488, 498.

religion par lui-même ; il n'aurait fait que se colorer de religiosité au contact d'une religion proprement dite.

Mais ces mythes mêmes vont contre la conception que Lang se fait du totémisme. Si les Australiens n'avaient vu dans le totem qu'une chose humaine et profane, l'idée ne leur serait pas venue d'en faire une institution divine. Si, au contraire, ils ont éprouvé le besoin de le rapporter à une divinité, c'est qu'ils lui reconnaissent un caractère sacré. Ces interprétations mythologiques démontrent donc la nature religieuse du totémisme, mais ne l'expliquent pas.

D'ailleurs, Lang se rend lui-même compte que cette solution ne saurait suffire. Il reconnaît que les choses totémiques sont traitées avec un respect religieux[1] ; que, notamment, le sang de l'animal, comme, d'ailleurs, le sang de l'homme, est l'objet de multiples interdits, ou, comme il dit, de tabous que cette mythologie plus ou moins tardive ne peut expliquer[2]. Mais alors d'où viennent-ils ? Voici en quels termes Lang répond à cette question : « Aussitôt que les groupes à noms d'animaux eurent développé les croyances universellement répandues sur le *wakan* ou le *mana*, ou la qualité mystique et sacrée du sang, les différents tabous totémiques durent également faire leur apparition[3]. » Les mots de *wakan* et de *mana*, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, impliquent la notion même de *sacré* ; l'un est emprunté à la langue des Sioux, l'autre à celle des peuples mélanésiens. Expliquer le caractère sacré des choses totémiques en postulant ce caractère, c'est répondre à la question par la question. Ce qu'il faudrait faire voir c'est d'où vient cette notion de *wakan* et comment elle s'est appliquée au totem et à tout

1. « With reverence », comme dit Lang (*The Secret of the Totem*, p. 111).
2. A ces tabous, Lang ajoute ceux qui sont à la base des pratiques exogamiques.
3. *Ibid.*, p. 136-137.

ce qui en dérive. Tant que ces deux questions ne sont pas résolues, rien n'est expliqué.

V

Nous avons passé en revue les principales explications qui ont été données des croyances totémiques[1], en nous efforçant de laisser à chacune d'elles son individualité. Mais, maintenant que cet examen est terminé, nous pouvons constater qu'une critique commune s'adresse indistinctement à tous ces systèmes.

Si l'on s'en tient à la lettre des formules, ils semblent se ranger en deux catégories. Les uns (Frazer, Lang) nient le caractère religieux du totémisme ; ce qui revient, d'ailleurs, à nier les faits. D'autres le reconnaissent, mais croient pouvoir l'expliquer en le dérivant d'une religion antérieure dont le totémisme serait issu. En réalité, cette distinction n'est qu'apparente : la première catégorie rentre dans la seconde. Ni Frazer ni Lang n'ont pu maintenir leur principe jusqu'au bout et expliquer le totémisme comme s'il n'était pas une religion. Par la force des choses, ils ont été obligés de glisser dans leurs explications des notions de nature religieuse. Nous venons de voir comment Lang a dû faire intervenir l'idée de sacré, c'est-à-dire l'idée cardinale de toute religion. Frazer, de son côté, dans l'une comme dans l'autre des théories qu'il a successivement proposées, fait ouvertement appel à l'idée d'âme ou d'esprit ; car, suivant lui, le totémisme viendrait ou de ce que les hommes ont cru pouvoir mettre leur âme en sûreté dans un objet extérieur ou de ce qu'ils ont attribué le fait de la conception à une sorte de fécondation spirituelle

1. Nous n'avons pourtant pas parlé de la théorie de Spencer. Mais c'est qu'elle n'est qu'un cas particulier de la théorie générale par laquelle il explique la transformation du culte des morts en culte de la nature. Comme nous l'avons exposée déjà, nous n'aurions pu que nous répéter.

dont un esprit serait l'agent. Or l'âme et, plus encore, l'esprit sont des choses sacrées, objets de rites ; les notions qui les expriment sont donc essentiellement religieuses, et, par conséquent, Frazer a beau faire du totémisme un système purement magique, lui aussi ne parvient à l'expliquer qu'en fonction d'une autre religion.

Mais nous avons montré les insuffisances et du naturisme et de l'animisme ; on ne peut donc y recourir, comme ont fait Tylor et Jevons, sans s'exposer aux mêmes objections. Et cependant ni Frazer ni Lang ne paraissent entrevoir la possibilité d'une autre hypothèse[1]. D'un autre côté, nous savons que le totémisme est étroitement lié à l'organisation sociale la plus primitive que nous connaissions et même, selon toute vraisemblance, qui soit concevable. Supposer qu'il a été précédé d'une autre religion qui n'en différait pas seulement en degrés, c'est donc sortir des données de l'observation pour entrer dans le domaine des conjectures arbitraires et invérifiables. Si nous voulons rester d'accord avec les résultats que nous avons précédemment obtenus, il faut, tout en affirmant la nature religieuse du totémisme, nous interdire de le ramener à une religion différente de lui-même. Ce n'est pas qu'il puisse être question de lui assigner comme causes des idées qui ne seraient pas religieuses. Mais parmi les représentations qui entrent dans la genèse dont il est résulté, il peut y en avoir qui appellent par elles-mêmes et directement le caractère religieux. Ce sont elles qu'il nous faut rechercher.

1. Sauf que Lang dérive d'une autre source l'idée des grands dieux : elle serait due, comme nous avons dit, à une sorte de révélation primitive. Mais Lang ne fait pas intervenir cette idée dans son explication du totémisme.

CHAPITRE VI

ORIGINES DE CES CROYANCES

(Suite)

II. — La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force

Puisque le totémisme individuel est postérieur au totémisme de clan et paraît même en être dérivé, c'est à celui-ci que nous devons nous prendre tout d'abord. Mais, comme l'analyse que nous en avons faite l'a résolu en une multiplicité de croyances qui peuvent paraître hétérogènes, il est nécessaire avant d'aller plus loin, que nous cherchions à apercevoir ce qui en fait l'unité.

I

Nous avons vu que le totémisme met au premier rang des choses qu'il reconnaît comme sacrées les représentations figurées du totem ; ensuite viennent les animaux ou les végétaux dont le clan porte le nom, et enfin les membres de ce clan. Puisque toutes ces choses sont sacrées au même titre, quoique inégalement, leur caractère religieux ne peut tenir à aucun des attributs particuliers qui les distinguent les unes des autres. Si telle espèce animale ou végétale est l'objet d'une crainte révérentielle, ce n'est pas en raison de ses propriétés spécifiques, puisque les membres humains du clan jouissent, quoique à un degré légèrement inférieur, du même privilège, et que la simple image de cette même plante

ou de ce même animal inspire un respect encore plus prononcé. Les sentiments semblables, que ces différentes sortes de choses éveillent dans la conscience du fidèle et qui font leur nature sacrée, ne peuvent évidemment venir que d'un principe qui leur est commun à toutes indistinctement, aux emblèmes totémiques comme aux gens du clan et aux individus de l'espèce qui sert de totem. C'est à ce principe commun que s'adresse, en réalité, le culte. En d'autres termes, le totémisme est la religion, non de tels animaux, ou de tels hommes, ou de telles images, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux. Nul ne la possède tout entière et tous y participent. Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur survit. Les individus meurent ; les générations passent et sont remplacées par d'autres ; mais cette force reste toujours actuelle, vivante et semblable à elle-même. Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait celles d'hier, comme elle animera celles de demain. A prendre le mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu qu'adore chaque culte totémique. Seulement, c'est un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses.

Et encore n'avons-nous ainsi qu'une idée imparfaite de l'ubiquité réelle de cette entité quasi divine. Elle n'est pas seulement répandue dans toute l'espèce totémique, dans tout le clan, dans tous les objets qui symbolisent le totem : le cercle de son action s'étend au-delà. Nous avons vu, en effet, qu'outre ces choses éminemment saintes, toutes celles qui sont attribuées au clan comme dépendances du totem principal ont, en quelque mesure, le même caractère. Elles aussi ont quelque chose de religieux, puisque certaines sont protégées par des interdits et que d'autres remplissent dans les cérémonies du culte des fonctions déter-

minées. Cette religiosité ne diffère pas en nature de celle qui appartient au totem, sous lequel elles sont classées ; elle dérive nécessairement du même principe. C'est donc que le dieu totémique — pour reprendre l'expression métaphorique dont nous venons de nous servir — est en elles comme il est dans l'espèce qui sert de totem et dans les gens du clan. On voit combien il diffère des êtres dans lesquels il réside puisqu'il est l'âme de tant d'êtres différents.

Mais cette force impersonnelle, l'Australien ne se la représente pas sous sa forme abstraite. Sous l'influence de causes que nous aurons à rechercher, il a été amené à la concevoir sous les espèces d'un animal ou d'un végétal, en un mot d'une chose sensible. Voilà en quoi consiste réellement le totem : il n'est que la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'êtres hétérogènes, qui est, seule, l'objet véritable du culte. On est ainsi mieux en état de comprendre ce que veut dire l'indigène quand il affirme que les gens de la phratrie du Corbeau, par exemple, sont des corbeaux. Il n'entend pas précisément que ce sont des corbeaux au sens vulgaire et empirique du mot, mais qu'en eux tous se trouve un principe, qui constitue ce qu'ils ont de plus essentiel, qui leur est commun avec les animaux du même nom, et qui est pensé sous la forme extérieure du corbeau. Et ainsi l'univers, tel que le conçoit le totémisme, est traversé, animé par un certain nombre de forces que l'imagination se représente sous des figures empruntées, à peu d'exceptions près, soit au règne animal, soit au règne végétal : il y en a autant que de clans dans la tribu et chacune d'elles circule à travers certaines catégories de choses dont elle est l'essence et le principe de vie.

Quand nous disons de ces principes que ce sont des forces, nous ne prenons pas le mot dans une acception métaphorique ; ils agissent comme des forces véritables. Ce sont même, en un sens, des forces matérielles qui engendrent

mécaniquement des effets physiques. Un individu entre-t-il en contact avec elles sans avoir pris les précautions convenables ? Il en reçoit un choc que l'on a pu comparer à l'effet d'une décharge électrique. On semble parfois les concevoir comme des sortes de fluides qui s'échappent par les pointes[1]. Quand elles s'introduisent dans un organisme qui n'est pas fait pour les recevoir, elles y produisent la maladie et la mort, par une réaction tout automatique[2]. En dehors de l'homme, elles jouent le rôle de principe vital ; c'est en agissant sur elles, nous le verrons[3], qu'on assure la reproduction des espèces. C'est sur elles que repose la vie universelle.

Mais en même temps qu'un aspect physique, elles ont un caractère moral. Quand on demande à l'indigène pourquoi il observe ses rites, il répond que les ancêtres les ont toujours observés et qu'il doit suivre leur exemple[4]. Si donc il se comporte de telle ou telle manière avec les êtres totémiques, ce n'est pas seulement parce que les forces qui y résident sont d'un abord physiquement redoutable, c'est qu'il se sent moralement obligé de se comporter ainsi ; il a le sentiment qu'il obéit à une sorte d'impératif, qu'il remplit un devoir. Il n'a pas seulement pour les êtres sacrés de la crainte, mais du respect. D'ailleurs, le totem est la source de la vie morale du clan. Tous les êtres qui communient dans le même principe totémique se considèrent, par cela même, comme moralement liés les uns aux autres ; ils ont les uns envers les autres des devoirs définis d'assistance, de vendetta, etc., et ce sont ces devoirs qui constituent la

1. Dans un mythe kwakiutl, par exemple, un héros ancêtre perce la tête d'un ennemi en tendant le doigt vers lui (BOAS, Vth Rep. on the North. Tribes of Canada, *B.A.A.S.*, 1889, p. 30).
2. On trouvera les références à l'appui de cette assertion, p. 182, n. 1, et p. 458, n. 1.
3. V. liv. II, chap. II.
4. V. par exemple, HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 482 ; SCHURMANN, The Aboriginal Tribes of Port Lincoln, in WOODS, *Nat. Tr. of S. Australia*, p. 231.

parenté. Le principe totémique est donc, en même temps qu'une force matérielle, une puissance morale : aussi verrons-nous qu'il se transforme facilement en divinité proprement dite.

Il n'y a rien là, d'ailleurs, qui soit spécial au totémisme. Même dans les religions les plus avancées, il n'y a peut-être pas de dieu qui n'ait gardé quelque chose de cette ambiguïté et qui ne remplisse des fonctions à la fois cosmiques et morales. En même temps qu'une discipline spirituelle, toute religion est une sorte de technique qui permet à l'homme d'affronter le monde avec plus de confiance. Même pour le chrétien, Dieu le Père n'est-il pas le gardien de l'ordre physique, aussi bien que le législateur et le juge de la conduite humaine ?

II

On se demandera peut-être si, en interprétant ainsi le totémisme, nous ne prêtons pas au primitif des idées qui dépassent la portée de son esprit. Et sans doute, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer qu'il se représente ces forces avec la netteté relative que nous avons dû mettre dans notre analyse. Nous pouvons bien faire voir que cette notion est impliquée par l'ensemble de ses croyances et qu'elle les domine ; mais nous ne saurions dire jusqu'à quel point elle est expressément consciente, dans quelle mesure, au contraire, elle n'est qu'implicite et confusément sentie. Tout moyen manque pour préciser le degré de clarté qu'une idée comme celle-là peut avoir dans ces obscures consciences. Mais ce qui montre bien, en tout cas, qu'elle n'excède en rien la mentalité primitive, ce qui confirme, au contraire, le résultat auquel nous venons de parvenir, c'est que, soit dans des sociétés parentes des tribus australiennes, soit même dans ces dernières, nous trouvons, et sous forme explicite, des conceptions qui ne

différent de la précédente qu'en nuances et en degrés.

Les religions indigènes de Samoa ont certainement dépassé la phase totémique. On y trouve de véritables dieux, qui ont des noms propres et, dans une certaine mesure, une physionomie personnelle. Cependant, les traces de totémisme sont difficilement contestables. Chaque dieu, en effet, est attaché à un groupe, soit local soit domestique, tout comme le totem à son clan[1]. Or, chacun de ces dieux est conçu comme immanent à une espèce animale déterminée. Ce n'est pas qu'il réside dans un sujet en particulier : il est dans tous à la fois ; il est diffus dans l'espèce tout entière. Quand un animal meurt, les gens du groupe qui le vénèrent le pleurent et lui rendent de pieux devoirs, parce qu'un dieu habite en lui ; mais le dieu n'est pas mort. Il est éternel comme l'espèce. Il ne se confond même pas avec la génération présente ; il était déjà l'âme de celle qui a précédé comme il sera l'âme de celle qui suivra[2]. Il a donc tous les caractères du principe totémique. C'est un principe totémique que l'imagination a revêtu de formes légèrement personnelles. Encore ne faudrait-il pas s'exagérer une personnalité qui n'est guère conciliable avec cette diffusion et cette ubiquité. Si les contours en étaient nettement arrêtés, elle ne pourrait se disperser ainsi et se répandre à travers une multitude de choses.

Cependant, dans ce cas, il est incontestable que la notion de force religieuse impersonnelle commence à s'altérer ; mais il en est d'autres où elle est affirmée dans sa pureté abstraite et atteint même un bien plus haut degré de généralité qu'en Australie. Si les différents principes totémiques auxquels s'adressent les divers clans d'une même tribu

1. Frazer emprunte même à Samoa bien des faits qu'il présente comme proprement totémiques (v. *Totemism*, p. 6, 12-15, 24, etc.). Nous avons dit, il est vrai, que Frazer n'apportait pas toujours une critique suffisante aux choix de ses exemples. Mais de si nombreux emprunts n'auraient évidemment pas été possibles s'il n'y avait pas réellement à Samoa d'importantes survivances de totémisme.

2. V. Turner, *Samoa*, p. 21, et chap. IV et V.

sont distincts les uns des autres, ils ne laissent pas d'être, au fond, comparables entre eux ; car ils jouent tous le même rôle dans leur sphère respective. Or, il est des sociétés qui ont eu le sentiment de cette communauté de nature et qui se sont élevées, par suite, à la notion d'une force religieuse unique dont tous les autres principes sacrés ne seraient que des modalités et qui ferait l'unité de l'univers. Et comme ces sociétés sont encore tout imprégnées de totémisme, comme elles restent engagées dans une organisation sociale qui est identique à celle des peuples australiens, il est permis de dire que le totémisme portait cette idée dans ses flancs.

C'est ce qu'on peut observer chez un grand nombre de tribus américaines, notamment chez celles qui appartiennent à la grande famille des Sioux : Omaha, Ponka, Kansas, Osage, Assiniboin, Dakota, Iowa, Winnebago, Mandan, Hidatsa, etc. Plusieurs de ces sociétés sont encore organisées en clans, comme les Omaha[1], les Iowa[2] ; d'autres l'étaient il n'y a pas longtemps et, dit Dorsey, on retrouve chez elles « toutes les fondations du système totémique comme dans les autres sociétés des Sioux »[3]. Or chez ces peuples, par-dessus tous les dieux particuliers auxquels les hommes rendent un culte, il existe une puissance éminente dont toutes les autres sont comme des formes dérivées et qu'ils appellent *wakan*[4]. A cause de la situation prépondérante qui est ainsi assignée à ce principe dans le panthéon siou, on y a vu parfois une sorte de dieu souverain, de Jupiter ou de Jahveh, et les voyageurs ont souvent traduit wakan par « grand esprit ». C'était se méprendre gravement sur sa

1. Alice FLETCHER, A Study of the Omaha Tribe, in *Smithsonian Rep. for 1897*, p. 582-583.
2. DORSEY, Siouan Sociology, in *XVth Rep.*, p. 238.
3. *Siouan Sociology*, p. 221.
4. RIGGS et DORSEY, Dakota English Dictionary, in *Contrib. N. Amer. Ethnol.*, VII, p. 508. Plusieurs des observateurs cités par Dorsey identifient au mot wakan les mots wakanda et wakanta qui en sont dérivés, mais qui ont en réalité une signification plus précise.

nature véritable. Le wakan n'est, à aucun degré, un être personnel : les indigènes ne se le représentent pas sous des formes déterminées. « Ils disent, rapporte un observateur cité par Dorsey, qu'ils n'ont jamais vu le wakanda ; aussi ne peuvent-ils prétendre le personnifier[1]. » Il n'est même pas possible de le définir par des attributs et des caractères déterminés. « Aucun terme, dit Riggs, ne peut exprimer la signification du mot chez les Dakota. Il comprend tout mystère, tout pouvoir secret, toute divinité[2]. » Tous les êtres que le Dakota révère, « la Terre, les quatre vents, le Soleil, la Lune, les étoiles, sont des manifestations de cette vie mystérieuse et de ce pouvoir » qui circule à travers toutes choses. Tantôt il est représenté sous la forme du vent, comme un souffle qui a son siège aux quatre points cardinaux et qui meut tout[3] : tantôt il est la voix qui se fait entendre quand le tonnerre retentit[4] ; le Soleil, la Lune, les étoiles sont wakan[5]. Mais il n'est pas d'énumération qui puisse épuiser cette notion infiniment complexe. Ce n'est pas un pouvoir défini et définissable, le pouvoir de faire ceci ou cela ; c'est le Pouvoir, d'une manière absolue, sans épithète ni détermination d'aucune sorte. Les diverses puissances divines n'en sont que des manifestations particulières et des personnifications ; chacune d'elles est ce pouvoir vu sous l'un de ses multiples aspects[6]. C'est ce qui faisait dire à un observateur que « c'est un dieu

1. *XIth Rep.*, p. 372, § 21. Miss FLETCHER, tout en reconnaissant non moins nettement le caractère impersonnel du wakanda, ajoute pourtant que, sur cette conception, est venu se greffer un certain anthropomorphisme. Mais cet anthropomorphisme concerne les manifestations diverses du wakanda. On s'adresse au rocher, à l'arbre où l'on croit sentir du wakanda, comme s'ils étaient des êtres personnels. Mais le wakanda lui-même n'est pas personnifié (*Smithsonian Rep. f. 1897*, p. 579).

2. RIGGS, *Tah-Koo Wah-Kon*, p. 56-57, cité d'après DORSEY, *XIth Rep.*, p. 433, § 95.

3. *XIth Rep.*, p. 380, § 33.

4. *Ibid.*, p. 381, § 35.

5. *Ibid.*, p. 376, § 28, p. 378, § 30. Cf. p. 449, § 138.

6. *Ibid.*, p. 432, § 95.

essentiellement protéimorphe, qui change d'attributs et de fonctions selon les circonstances »[1]. Et les dieux ne sont pas les seuls êtres qu'il anime : il est le principe de tout ce qui vit, de tout ce qui agit, de tout ce qui se meut. « Toute vie est wakan. Et il en est ainsi de tout ce qui manifeste quelque pouvoir, que ce soit sous forme d'action positive, comme les vents et les nuages qui s'amoncellent, ou de résistance passive, comme le rocher sur le bord du chemin[2]. »

Chez les Iroquois, dont l'organisation sociale a un caractère totémique encore plus prononcé, on retrouve la même notion : le mot d'*orenda* qui sert à l'exprimer est l'équivalent exact du wakan des Sioux. « C'est une puissance mystique, dit Hewitt, que le sauvage conçoit comme inhérente à tous les corps qui composent le milieu où il vit..., aux rochers, aux cours d'eau, aux plantes et aux arbres, aux animaux et à l'homme, aux vents et aux tempêtes, aux nuages, au tonnerre, aux éclairs, etc.[3]. » Cette puissance est « regardée par l'esprit rudimentaire de l'homme comme la cause efficiente de tous les phénomènes, de toutes les activités qui se manifestent autour de lui »[4]. Un sorcier, un shamane a de l'orenda, mais on en dira autant d'un homme qui réussit dans ses entreprises. Au fond, il n'est rien dans le monde qui n'ait sa part d'orenda ; seulement les parts sont inégales. Il y a des êtres, hommes ou choses, qui sont avantagés, d'autres qui sont relativement déshérités, et la vie universelle consiste dans les luttes de ces orenda d'inégale intensité. Les plus intenses se subordonnent les plus faibles. Un homme l'emporte-t-il sur ses concurrents à la chasse ou à la guerre ? C'est qu'il a plus d'orenda. Si un animal échappe au chasseur qui le poursuit, c'est que l'orenda du premier dépasse celui du second.

1. *XIth Rep.*, p. 431, § 92.
2. *Ibid.*, p. 433, § 95.
3. Orenda and a Definition of Religion, in *American Anthropologist*, 1902, p. 33.
4. *Ibid.*, p. 36.

On trouve la même idée chez les Shoshone sous le nom de *pokunt*, chez les Algonkins sous le nom de *manitou*[1], de *nauala* chez les Kwakiutl[2], de *yek* chez les Tlinkit[3] et de *sgâna* chez les Haida[4]. Mais elle n'est pas particulière aux Indiens de l'Amérique ; c'est en Mélanésie qu'elle a été étudiée pour la première fois. Il est vrai que, dans certaines îles mélanésiennes, l'organisation sociale n'est plus actuellement à base totémique ; mais dans toutes le totémisme est encore visible[5], quoi qu'en ait dit Codrington. Or, on trouve chez ces peuples, sous le nom de *mana*, une notion qui est l'équivalent exact du wakan des Sioux et de l'orenda iroquois. Voici la définition qu'en donne Codrington : « Les Mélanésiens croient à l'existence d'une force absolument distincte de toute force matérielle, qui agit de toutes sortes de façons, soit pour le bien soit pour le mal, et que l'homme a le plus grand avantage à mettre sous sa main et à dominer. C'est le *mana*. Je crois comprendre le sens que ce mot a pour les indigènes... C'est une force, une influence d'ordre immatériel et, en un certain sens, surnaturel ; mais c'est par la force physique qu'elle se révèle, ou bien par toute espèce de pouvoir et de supériorité que l'homme possède. Le mana n'est point fixé sur un objet déterminé ; il peut être amené sur toute espèce de choses... Toute la religion du Mélanésien consiste à se procurer du mana soit pour

1. TESA, *Studi del Thavenet*, p. 17.
2. BOAS, *The Kwakiutl*, p. 695.
3. SWANTON, Social Condition, Beliefs a. Linguistic Relationship of the Tlingit Indians, *XXVIth Rep.*, 1905, p. 451, n. 3.
4. SWANTON, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 14. Cf. *Social Condition*, etc., p. 479.
5. Dans certaines sociétés mélanésiennes (Iles Banks, Nouvelles Hébrides du Nord), on retrouve les deux phratries exogamiques qui caractérisent l'organisation australienne (CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 23 et suiv.). A Florida, il existe, sous le nom de *butose* de véritables totems (*ibid.*, p. 31). On trouvera une intéressante discussion sur ce point dans A. LANG, *Social Origins*, p. 176 et suiv. Cf. sur le même sujet, et dans le même sens, W. H. R. RIVERS, Totemism in Polynesia and Melanesia, in *J.A.I.*, XXXIX, p. 156 et suiv.

en profiter soi-même, soit pour en faire profiter autrui[1]. » N'est-ce pas la notion même de force anonyme et diffuse dont nous découvrions tout à l'heure le germe dans le totémisme australien ? C'est la même impersonnalité ; car, dit Codrington, il faut se garder d'y voir une sorte d'être suprême ; une telle idée « est absolument étrangère » à la pensée mélanésienne. C'est la même ubiquité : le mana n'est situé nulle part d'une manière définie et il est partout. Toutes les formes de la vie, toutes les efficacités de l'action soit des hommes soit des êtres vivants soit des simples minéraux sont attribuées à son influence[2].

Il n'y a donc aucune témérité à prêter aux sociétés australiennes une idée comme celle que nous avons dégagée de l'analyse des croyances totémiques, puisque nous la retrouvons, mais portée à un plus haut degré d'abstraction et de généralité, à la base de religions qui plongent par leurs racines dans le système australien et qui en portent visiblement la marque. Les deux conceptions sont manifestement parentes ; elles ne diffèrent qu'en degrés. Tandis que le mana est diffus dans tout l'univers, ce que nous avons appelé le dieu, ou pour parler plus exactement, le principe totémique, est localisé dans un cercle, très étendu sans doute, mais cependant plus limité, d'êtres et de choses d'espèces différentes. C'est du mana, mais un peu plus spécialisé, bien que cette spécialisation ne soit, en somme, que très relative.

Il y a d'ailleurs le cas où ce rapport de parenté est rendu tout particulièrement apparent. Chez les Omaha, il existe des totems de toutes sortes, individuels et collectifs[3] ; or les uns et les autres ne sont que des formes particulières du wakan. « La foi de l'Indien dans l'efficacité du

1. *The Melanesians*, p. 118, n. 1. PARKINSON, *Dressig Jahre in der Südsee*, p. 178, 392, 394, etc.
2. On trouvera une analyse de cette notion dans HUBERT et MAUSS, Théorie générale de la Magie, in *Année sociol.*, VII, p. 108.
3. Il y a non seulement des totems de clans, mais aussi de confréries (A. FLETCHER, *Smiths. Rep.*, 1897, p. 581 et suiv.).

totem, dit Miss Fletcher, reposait sur sa conception de la nature et de la vie. Cette conception était complexe et enveloppait deux idées essentielles. La première, c'est que toutes les choses, soit animées, soit inanimées, sont pénétrées par un commun principe de vie ; la seconde, c'est que cette vie est continue[1]. » Or ce commun principe de vie, c'est le wakan. Le totem est le moyen par lequel l'individu est mis en rapports avec cette source d'énergie ; si le totem a des pouvoirs, c'est qu'il incarne du wakan. Si l'homme qui a violé les interdits qui protègent son totem est frappé par la maladie ou par la mort, c'est que la force mystérieuse à laquelle il est ainsi venu se heurter, le wakan, réagit contre lui avec une intensité proportionnelle au choc subi[2]. Inversement, de même que le totem est du wakan, le wakan, à son tour, rappelle parfois, par la manière dont il est conçu, ses origines totémiques. Say dit en effet que, chez les Dakota, le « wahconda » se manifeste sous les espèces tantôt d'un ours gris, tantôt d'un bison, d'un castor ou de quelque autre animal[3]. Sans doute, la formule ne saurait être acceptée sans réserve. Le wakan répugne à toute personnification et, par conséquent, il est peu probable qu'il ait jamais été pensé dans sa généralité abstraite à l'aide de symboles aussi définis. Mais la remarque de Say s'applique vraisemblablement aux formes particulières qu'il prend en se spécialisant dans la réalité concrète de la vie. Or, si vraiment il y eut un temps où ces spécialisations du wakan témoignaient d'une affinité aussi marquée pour la forme animale, ce serait une preuve de plus des liens étroits qui unissent cette notion aux croyances totémiques[4].

1. FLETCHER, *op. cit.*, p. 578-579.
2. *Ibid.*, p. 583. Chez les Dakota, le totem est appelé Wakan. V. RIGGS et DORSEY, Dakota Grammar, Texts a. Ethnog., in *Contributions N. Amer. Ethn.*, 1893, p. 219.
3. *James's Account of Long's Exped. Rocky Mountains*, I, p. 268 (cité par DORSEY, *XIth Rep.*, p. 431, § 92).
4. Nous n'entendons pas soutenir qu'en principe toute représentation

On peut d'ailleurs expliquer pourquoi, en Australie, l'idée de mana ne pouvait pas atteindre le degré d'abstraction et de généralité auquel elle est parvenue dans des sociétés plus avancées. Ce n'est pas seulement à cause de l'insuffisante aptitude que peut avoir l'Australien à abstraire et à généraliser : mais c'est, avant tout, la nature du milieu social qui imposait ce particularisme. En effet, tant que le totémisme reste à la base de l'organisation cultuelle, le clan garde, dans la société religieuse, une autonomie qui, pour n'être pas absolue, ne laisse pas d'être très accusée. Sans doute, en un sens, on peut dire que chaque groupe totémique n'est qu'une chapelle de l'Église tribale ; mais c'est une chapelle qui jouit d'une large indépendance. Le culte qui s'y célèbre, sans former un tout qui se suffise à soi-même, n'a cependant avec les autres que des rapports extérieurs ; ils se juxtaposent sans se pénétrer ; le totem d'un clan n'est pleinement sacré que pour ce clan. Par suite, le groupe des choses qui sont affectées à chaque clan, et qui en font partie au même titre que les hommes, a la même individualité et la même autonomie. Chacun d'eux est représenté comme irréductible aux groupes similaires, comme séparé d'eux par une solution de continuité, comme constituant une sorte de règne distinct. Dans ces conditions, il ne pouvait pas venir à l'esprit que ces mondes hétérogènes ne fussent que des manifestations variées d'une seule et même force fondamentale ; on devait, au contraire, supposer qu'à chacun d'eux correspondait un mana spécifiquement différent et dont l'action ne pouvait s'étendre au-delà du clan et du cercle de choses qui lui étaient attribuées. La notion d'un mana unique et universel ne pouvait naître qu'à partir du moment où une religion de la tribu se développa par-dessus les cultes de clans

thériomorphique des forces religieuses soit l'indice d'un totémisme préexistant. Mais quand il s'agit, comme c'est le cas des Dakota, de sociétés où le totémisme est encore apparent, il est naturel de penser qu'il n'est pas étranger à ces conceptions.

et les absorba plus ou moins complètement. C'est avec le sens de l'unité tribale que s'éveilla le sens de l'unité substantielle du monde. Sans doute, nous montrerons plus loin[1] que les sociétés d'Australie connaissent déjà un culte commun à la tribu tout entière. Mais si ce culte représente la forme la plus haute des religions australiennes, il n'a pas réussi à entamer et à modifier les principes sur lesquels elles reposent : le totémisme est essentiellement une religion fédérative qui ne peut dépasser un certain degré de centralisation sans cesser d'être elle-même.

Un fait caractéristique montre bien que telle est la raison profonde qui, en Australie, a maintenu la notion de mana dans cet état de spécialisation. Les forces proprement religieuses, celles qui sont pensées sous la forme des totems, ne sont pas les seules avec lesquelles l'Australien se croit obligé de compter. Il y a aussi celles dont dispose plus particulièrement le magicien. Tandis que les premières sont, en principe, considérées comme salutaires et bienfaisantes, les secondes ont, avant tout, pour fonction de causer la mort et la maladie. En même temps que par la nature de leurs effets, elles diffèrent aussi par les rapports que les unes et les autres soutiennent avec l'organisation de la société. Un totem est toujours la chose d'un clan ; au contraire, la magie est une institution tribale et même intertribale. Les forces magiques n'appartiennent en propre à aucune portion déterminée de la tribu. Pour s'en servir, il suffit qu'on possède les recettes efficaces. De même, tout le monde est exposé à en sentir les effets et doit, par conséquent, chercher à s'en garantir. Ce sont des forces vagues qui ne sont attachées spécialement à aucune division sociale déterminée et qui peuvent même étendre leur action au-delà de la tribu. Or il est remarquable que, chez les Arunta et les Loritja, elles sont conçues comme de simples aspects et des formes particulières d'une

1. V. plus loin, même livre chap. IX, §, p. 409 et suiv.

seule et même force, appelée en Arunta *Arungquiltha* ou *Arunkulta*[1]. « C'est, disent Spencer et Gillen, un terme d'une signification un peu vague ; mais, à sa base, on trouve toujours l'idée d'*un pouvoir surnaturel de nature mauvaise*... Le mot s'applique indifféremment ou à la mauvaise influence qui se dégage d'un objet ou à l'objet même où elle réside à titre temporaire ou permanent[2]. » « Par arùnkulta, dit Strehlow, l'indigène entend une force qui suspend brusquement la vie et amène la mort de celui en qui elle s'est introduite[3]. » On donne ce nom aux ossements, aux pièces de bois d'où se dégagent des charmes malfaisants, aux poisons animaux ou végétaux. C'est donc, très exactement, un mana nocif. Grey signale dans les tribus qu'il a observées une notion tout à fait identique[4]. Ainsi, chez ces différents peuples, alors que les forces proprement religieuses ne parviennent pas à se défaire d'une certaine hétérogénéité, les forces magiques sont conçues comme étant toutes de même nature ; elles sont représentées aux esprits dans leur unité générique. C'est que, comme elles planent au-dessus de l'organisation sociale, au-dessus de ses divisions et de ses subdivisions, elles se meuvent dans un espace homogène et continu où elles ne rencontrent rien qui les différencie. Les autres, au contraire, étant localisées dans des cadres sociaux définis et distincts, se diversifient et se particularisent à l'image des milieux où elles sont situées.

On voit par là combien la notion de force religieuse

1. La première orthographe est celle de Spencer et Gillen ; la seconde, celle de Strehlow.
2. *Nat. Tr.*, p. 548, n. 1. Il est vrai que Spencer et Gillen ajoutent : « La meilleure manière de rendre l'idée serait de dire que l'objet arungquiltha est possédé par un mauvais esprit. » Mais cette libre traduction est une interprétation de Spencer et Gillen, que rien ne justifie. La notion de l'arungquiltha n'implique aucunement l'existence d'êtres spirituels. C'est ce qui résulte du contexte et de la définition de Strehlow.
3. *Die Aranda*, etc., II, p. 76, note.
4. Sous le nom de Boyl-ya (v. BREY, *Journals of Two Expeditions of Discovery in N. W. and W. Australia*, II, p. 337-338).

impersonnelle est dans le sens et dans l'esprit du totémisme australien, puisqu'elle se constitue avec netteté dès qu'il n'y a pas de cause contraire qui s'y oppose. Il est vrai que l'arungquiltha est une force purement magique. Mais, entre les forces magiques et les forces religieuses, il n'y a pas de différence de nature[1] : elles sont même parfois désignées par un même nom : en Mélanésie, le magicien et ses sortilèges ont du mana tout comme les agents et les rites du culte régulier[2] ; le mot d'orenda, chez les Iroquois[3], est employé de la même manière. On peut donc légitimement inférer la nature des unes d'après celle des autres[4].

III

Le résultat auquel nous a conduit l'analyse précédente n'intéresse pas seulement l'histoire du totémisme, mais la genèse de la pensée religieuse en général.

Sous prétexte que l'homme, à l'origine, est dominé par les sens et les représentations sensibles, on a souvent soutenu qu'il avait commencé par se représenter le divin sous

1. V. plus haut, p. 58. C'est, d'ailleurs, ce que reconnaissent implicitement Spencer et Gillen quand ils disent que l'arungquiltha est « une force surnaturelle ». Cf. HUBERT et MAUSS, Théorie générale de la magie, in *Année sociol.*, VII, p. 119.

2. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 191 et suiv.

3. HEWITT, *loc. cit.*, p. 38.

4. On peut même se demander si tout concept analogue à celui de wakan ou de mana manque en Australie. Le mot de churinga ou de tjurunga, comme écrit Strehlow, a en effet, chez les Arunta, une signification très voisine. Ce terme, disent SPENCER et GILLEN, désigne « tout ce qui est secret ou sacré. Il s'applique aussi bien à un objet qu'à la qualité qu'il possède » (*Nat. Tr.*, p. 648, s. v. Churinga). C'est presque la définition du mana. Il arrive même que Spencer et Gillen se servent de cette expression pour désigner le pouvoir, la force religieuse d'une manière générale. En décrivant une cérémonie chez les Kaitish, ils disent que l'officiant est « plein de churinga *(full of churinga)* », c'est-à-dire, continuent-ils, du « pouvoir magique qui émane des objets appelés churinga ». Cependant, il ne semble pas que la notion de churinga soit constituée en Australie avec la netteté et la précision qu'a la notion de mana en Mélanésie, ou celle de wakan chez les Sioux.

la forme concrète d'êtres définis et personnels. Les faits ne confirment pas cette présomption. Nous venons de décrire un ensemble, systématiquement lié, de croyances religieuses que nous sommes fondé à considérer comme très primitif, et cependant nous n'y avons pas rencontré de personnalités de ce genre. Le culte proprement totémique ne s'adresse ni à tels animaux ni à telles plantes déterminées, ni même à une espèce végétale ou animale, mais à une sorte de vague puissance, dispersée à travers les choses[1]. Même dans les religions plus élevées qui sont sorties du totémisme, comme celles qu'on voit apparaître chez les Indiens de l'Amérique du Nord, cette idée, loin de s'effacer, devient plus consciente d'elle-même ; elle s'énonce avec une netteté qu'elle n'avait pas auparavant, en même temps qu'elle parvient à une généralité plus haute. C'est elle qui domine tout le système religieux.

Telle est la matière première avec laquelle ont été construits les êtres de toute sorte que les religions de tous les temps ont consacrés et adorés. Les esprits, les démons, les génies, les dieux de tout degré ne sont que les formes concrètes qu'a prises cette énergie, cette « potentialité » comme l'appelle Hewitt[2], en s'individualisant, en se fixant sur tel objet déterminé ou sur tel point de l'espace, en se concentrant autour d'un être idéal et légendaire, mais conçu comme réel par l'imagination populaire. Un Dakota, interrogé par Miss Fletcher, exprimait dans un langage plein de relief cette consubstantialité essentielle de toutes les choses sacrées. « Tout ce qui se meut s'arrête ici ou là, à un moment ou à un autre. L'oiseau qui vole s'arrête à un endroit pour faire son nid, à un autre pour se reposer de son vol. L'homme qui marche s'arrête quand il lui plaît. Il

1. Sans doute, nous verrons plus loin (même livre, chap. VIII et IX) que le totémisme n'est pas étranger à toute idée de personnalité mythique. Mais nous montrerons que ces conceptions sont le produit de formations secondaires : elles dérivent des croyances qui viennent d'être analysées, loin d'en être la base.
2. *Loc. cit.*, p. 38.

en est de même de la divinité. Le Soleil, si éclatant et si magnifique, est un endroit où elle s'est arrêtée. Les arbres, les animaux en sont d'autres. L'Indien pense à ces endroits et y envoie ses prières afin qu'elles atteignent la place où le dieu a stationné et qu'elles obtiennent assistance et bénédiction[1]. » Autrement dit, le wakan (car c'est de lui qu'il s'agit) va, vient à travers le monde, et les choses sacrées sont les points où il s'est posé. Nous voilà, cette fois, bien loin du naturisme comme de l'animisme. Si le Soleil, la Lune, les étoiles ont été adorés, ils n'ont pas dû cet honneur à leur nature intrinsèque, à leurs propriétés distinctives, mais à ce qu'ils ont été conçus comme participant de cette force qui, seule, confère aux choses leur caractère sacré, et qui se retrouve dans une multitude d'autres êtres, voire même les plus infimes. Si les âmes des morts ont été l'objet de rites, ce n'est pas parce qu'elles passent pour être faites d'une sorte de substance fluide et impalpable ; ce n'est pas parce qu'elles ressemblent à l'ombre projetée par un corps ou à son reflet sur la surface des eaux. La légèreté, la fluidité ne suffisent pas à conférer la sainteté ; mais elles n'ont été investies de cette dignité que dans la mesure où il y avait en elles quelque chose de cette même force, source toute de religiosité.

On peut mieux comprendre maintenant pourquoi il nous a été impossible de définir la religion par l'idée de personnalités mythiques, dieux ou esprits ; c'est que cette manière de se représenter les choses religieuses n'est nullement inhérente à leur nature. Ce que nous trouvons à l'origine et à la base de la pensée religieuse, ce ne sont pas des objets ou des êtres déterminés et distincts qui possèdent par eux-mêmes un caractère sacré ; mais ce sont des pouvoirs indéfinis, des forces anonymes, plus ou moins nombreuses selon les sociétés, parfois même ramenées à l'unité,

1. *Rep. Peabody Museum*, III, p. 276, note (cité par NORSEY, *XIth Rep.*, p. 435).

et dont l'impersonnalité est strictement comparable à celle des forces physiques dont les sciences de la nature étudient les manifestations. Quant aux choses sacrées particulières, elles ne sont que des formes individualisées de ce principe essentiel. Il n'est donc pas surprenant que, même dans les religions où il existe des divinités avérées, il y ait des rites qui possèdent une vertu efficace par eux-mêmes et indépendamment de toute intervention divine. C'est que cette force peut s'attacher aux paroles prononcées, aux gestes effectués, aussi bien qu'à des substances corporelles ; la voix, les mouvements peuvent lui servir de véhicule, et, par leur intermédiaire, elle peut produire les effets qui sont en elle, sans qu'aucun dieu ni aucun esprit lui prêtent leur concours. Même, qu'elle vienne à se concentrer éminemment dans un rite, et celui-ci deviendra, par elle, créateur de divinités[1]. Voilà aussi pourquoi il n'y a peut-être pas de personnalité divine qui ne garde quelque chose d'impersonnel. Ceux-là même qui se la représentent le plus clairement sous une forme concrète et sensible, la pensent, en même temps, comme un pouvoir abstrait qui ne peut se définir que par la nature de son efficacité, comme une force qui se déploie dans l'espace et qui est, au moins en partie, dans chacun de ses effets. C'est le pouvoir de produire la pluie ou le vent, la moisson ou la lumière du jour ; Zeus est dans chacune des gouttes de pluie qui tombent comme Cérès dans chacune des gerbes de la moisson[2]. Le plus souvent même, cette efficacité est si imparfaitement déterminée que le croyant ne peut en avoir qu'une notion très indécise. C'est, d'ailleurs, cette indécision qui a rendu possibles ces syncrétismes et ces dédoublements au cours desquels les dieux se sont fragmentés, démembrés, con-

1. V. plus haut p. 48.

2. Des expressions comme Ζεὺς ὕει, comme *Ceres succiditur*, montrent que cette conception survivait en Grèce comme à Rome. D'ailleurs, USENER, dans ses *Götternamen*, a bien montré que les dieux de la Grèce, comme ceux de Rome, étaient primitivement des forces impersonnelles qui ne se pensaient qu'en fonction de leurs attributions.

fondus de toutes les manières. Il n'est peut-être pas une religion où le mana originel, qu'il soit unique ou plural, se soit résolu tout entier en un nombre bien défini d'êtres discrets et incommunicables les uns aux autres ; chacun d'eux garde toujours comme un nimbe d'impersonnalisme qui le rend apte à entrer dans des combinaisons nouvelles, et cela non par suite d'une simple survivance, mais parce qu'il est dans la nature des forces religieuses de ne pouvoir s'individualiser complètement.

Cette conception que nous a suggérée la seule étude du totémisme a, en outre, pour elle, que plusieurs savants y ont été récemment conduits au cours de recherches très différentes, et indépendamment les uns des autres. Il tend à se produire sur ce point une concordance spontanée qui mérite d'être remarquée, car elle est une présomption d'objectivité.

Dès 1899, nous montrions la nécessité de ne faire entrer dans la définition du fait religieux aucune notion de personnalité mythique[1]. En 1900, Marrett signalait l'existence d'une phase religieuse qu'il appelait *préanimiste*, et où les rites se seraient adressés à des forces impersonnelles, telles que le mana mélanésien ou le wakan des Omaha et des Dakota[2]. Toutefois, Marrett n'allait pas jusqu'à soutenir que, toujours et dans tous les cas, la notion d'esprit est logiquement ou chronologiquement postérieure à celle de mana et en est dérivée ; il paraissait même disposé à admettre qu'elle s'est parfois constituée d'une manière indépendante et que, par suite, la pensée religieuse découle d'une double source[3]. D'autre part, il concevait le mana comme une propriété inhérente aux choses, comme un

1. Définition du phénomène religieux, in *Année sociol.*, II, p. 14-16.
2. Preanimistic Religion, in *Folk-lore*, 1900, p. 162-182.
3. *Ibid.*, p. 179. Dans un travail plus récent, The Conception of Mana (in *Transactions of the third International Congress for the History of Religions*, II, p. 54 et suiv.), MARRETT tend à subordonner davantage la conception animiste à la notion de mana. Cependant, sa pensée reste encore, sur ce point, hésitante et très réservée.

élément de leur physionomie ; car, suivant lui, ce serait tout simplement le caractère que nous attribuons à tout ce qui passe l'ordinaire, à tout ce qui nous inspire un sentiment de crainte ou d'admiration[1]. C'était presque revenir à la théorie naturiste[2].

Peu de temps après, MM. Hubert et Mauss, entreprenant de faire une théorie générale de la magie, établissaient que la magie tout entière repose sur la notion de mana[3]. Étant donnée l'étroite parenté du rite magique et du rite religieux, on pouvait prévoir que la même théorie devait être applicable à la religion. C'est ce que soutint Preuss dans une série d'articles qui parurent dans le *Globus*[4] la même année. S'appuyant sur des faits empruntés de préférence aux civilisations américaines, Preuss s'attacha à démontrer que les idées d'âme et d'esprit ne se sont constituées qu'après celles de pouvoir et de force impersonnelle, que les premières ne sont qu'une transformation des secondes et qu'elles gardent, jusqu'à une époque relativement tardive, la marque de leur impersonnalité première. Il fit voir, en effet, que, même dans des religions avancées, on se les représente sous la forme de vagues effluves qui se dégagent automatiquement des choses dans lesquelles elles résident, qui tendent même parfois à s'en échapper par toutes les voies qui leur sont ouvertes : la bouche, le nez, tous les orifices du corps, l'haleine, le regard, la parole, etc. En même temps, Preuss montrait tout ce qu'elles ont de protéimorphe, l'extrême plasticité qui leur permet de se prêter successivement et presque concurremment aux

1. *Ibid.*, p. 168.
2. Ce retour du préanimisme au naturisme est encore plus accusé dans une communication de Clodd au III[e] Congrès de l'Histoire des Religions (Preanimistic Stages in Religion, in *Transactions of the third Internat. Congress*, etc., I, p. 33).
3. *Année sociologique*, t. VII, p. 108 et suiv.
4. Der Ursprung der Religion und Kunst, in *Globus*, 1904, t. LXXXVI, p. 321, 355, 376, 389 ; 1905, t. LXXXVII, p. 333, 347, 380, 394, 413.

emplois les plus variés[1]. Il est vrai que, si l'on s'en tenait à la lettre de la terminologie employée par cet auteur, on pourrait croire que ces forces sont pour lui de nature magique, et non religieuse : il les appelle des charmes *(Zauber, Zauberkräfte)*. Mais il est visible qu'en s'exprimant ainsi il n'entend pas les mettre en dehors de la religion ; car c'est dans des rites essentiellement religieux qu'il les montre agissantes, par exemple dans les grandes cérémonies mexicaines[2]. S'il se sert de ces expressions, c'est, sans doute, à défaut d'autres qui marquent mieux l'impersonnalité de ces forces, et l'espèce de mécanisme suivant lequel elles opèrent.

Ainsi, de tous côtés, la même idée tend à se faire jour[3]. De plus en plus, on a l'impression que les constructions mythologiques, même les plus élémentaires, sont des produits secondaires[4] et recouvrent un fond de croyances, à la fois plus simples et plus obscures, plus vagues et plus essentielles, qui constituent les bases solides sur lesquelles les systèmes religieux se sont édifiés. C'est ce fond primitif que nous a permis d'atteindre l'analyse du totémisme. Les divers écrivains dont nous venons de rappeler les recherches n'étaient arrivés à cette conception qu'à travers des faits empruntés à des religions très diverses et dont quelques-unes même correspondent à une civilisation déjà fort

1. *Globus*, LXXXVII, p. 381.
2. Il les oppose nettement à toutes les influences de nature profane (*Globus*, LXXXVI, p. 379, *a*).
3. On la retouve même dans les récentes théories de Frazer. Car si ce savant refuse au totémisme tout caractère religieux pour en faire une sorte de magie, c'est justement parce que les forces que le culte totémique met en œuvre sont impersonnelles comme celles que manie le magicien. Frazer reconnaît donc le fait fondamental que nous venons d'établir. Seulement, il en tire une conclusion différente de la nôtre parce que, suivant lui, il n'y a religion que là où il y a personnalités mythiques.
4. Toutefois, nous ne prenons pas ce mot dans le même sens que Preuss et Marrett. Suivant eux, il y aurait eu un moment déterminé de l'évolution religieuse où les hommes n'auraient connu ni âmes ni esprits, une phase *préanimiste*. L'hypothèse est des plus contestables : nous nous expliquons plus loin sur ce point (liv. I, chap. VIII et IX).

avancée : telles sont, par exemple, les religions du Mexique dont s'est beaucoup servi Preuss. On pouvait donc se demander si la théorie s'appliquait également aux religions les plus simples. Mais puisqu'on ne peut descendre plus bas que le totémisme, nous ne sommes pas exposés à ce risque d'erreur et, en même temps, nous avons des chances d'avoir trouvé la notion initiale dont les idées de wakan et de mana sont dérivées : c'est la notion du principe totémique[1].

IV

Mais cette notion n'est pas seulement d'une importance primordiale, à cause du rôle qu'elle a joué dans le développement des idées religieuses ; elle a aussi un aspect laïque par où elle intéresse l'histoire de la pensée scientifique. C'est la première forme de la notion de force.

Le wakan, en effet, joue dans le monde, tel que se le représentent les Sioux, le même rôle que les forces par lesquelles la science explique les divers phénomènes de la nature. Ce n'est pas qu'il soit pensé sous la forme d'une énergie exclusivement physique ; nous verrons, au contraire, dans le chapitre suivant que les éléments qui servent à en former l'idée sont pris aux règnes les plus différents. Mais cette nature composite lui permet précisément d'être utilisé comme un principe d'explication universelle. C'est de lui que vient toute vie[3] ; « toute vie est wakan » ; et par ce mot de vie il faut entendre tout ce qui agit et réagit, tout ce qui meut ou est mû, aussi bien dans le

1. V. sur la même question un article d'Alessandro BRUNO, Sui fenomeni magico-religiosi delle communità primitive, in *Rivista italiana di Sociologia*, XII[e] année, fasc. IV-V, p. 568 et suiv., et une communication, non publiée, faite par W. Bogoras au XIV[e] Congrès des Américanistes, tenu à Stuttgart en 1904. Cette communication est analysée par PREUSS dans le *Globus*, LXXXVI, p. 201.

2. « Toutes choses, dit Miss FLETCHER, sont traversées par un principe commun de vie » (*Smiths. Rep. f. 1897*, p. 579).

règne minéral que dans le règne biologique. Le wakan, c'est la cause de tous les mouvements qui se produisent dans l'univers. Nous avons vu de même que l'orenda des Iroquois est « la cause efficiente de tous les phénomènes, et de toutes les activités qui se manifestent autour de l'homme ». C'est un pouvoir « inhérent à tous les corps, à toutes les choses »[1]. C'est l'orenda qui fait que le vent souffle, que le Soleil éclaire et échauffe la Terre, que les plantes poussent, que les animaux se reproduisent, que l'homme est fort, habile, intelligent. Quand l'Iroquois dit que la vie de la nature tout entière est le produit des conflits qui s'établissent entre les orenda, inégalement intenses, des différents êtres, il ne fait qu'exprimer en son langage cette idée moderne que le monde est un système de forces qui se limitent, se contiennent et se font équilibre.

Le Mélanésien attribue au mana le même genre d'efficacité. C'est grâce à son mana qu'un homme réussit à la chasse ou à la guerre, que ses jardins ont un bon rendement, que ses troupeaux prospèrent. Si la flèche atteint son but, c'est qu'elle est chargée de mana ; c'est la même raison qui fait qu'un filet prend bien le poisson, qu'un canot tient bien la mer[2], etc. Il est vrai que, si l'on prenait à la lettre certaines expressions de Codrington, le mana serait la cause à laquelle on rapporte spécialement « tout ce qui dépasse le pouvoir de l'homme, tout ce qui est en dehors de la marche ordinaire de la nature »[3]. Mais des exemples mêmes qu'il cite il résulte que la sphère du mana est bien plus étendue. En réalité, il sert à expliquer des phénomènes usuels et courants ; il n'y a rien de surhumain ni de surnaturel à ce qu'un bateau navigue, à ce qu'un chasseur prenne du gibier, etc. Seulement, parmi ces événements de la vie journalière, il en est de tellement insignifiants et de si

1. Hewitt, in *American Anthropologist*, 1902, p. 36.
2. *The Melanesians*, p. 118-120.
3. *Ibid.*, p. 119.

familiers qu'ils passent inaperçus : on ne les remarque pas et, par conséquent, on n'éprouve pas le besoin d'en rendre compte. Le concept de mana ne s'applique qu'à ceux qui ont assez d'importance pour attirer la réflexion, pour éveiller un minimum d'intérêt et de curiosité ; mais ils ne sont pas merveilleux pour autant. Et ce qui est vrai du mana comme de l'orenda ou du wakan peut être dit également du principe totémique. C'est par lui que se maintient la vie des gens du clan, des animaux ou des plantes de l'espèce totémique, comme de toutes les choses qui sont classées sous le totem et qui participent de sa nature.

La notion de force est donc d'origine religieuse. C'est à la religion que la philosophie d'abord, les sciences ensuite l'ont empruntée. C'est déjà ce qu'avait pressenti Comte et c'est pourquoi il faisait de la métaphysique l'héritière de la « théologie ». Seulement, il en concluait que l'idée de force est destinée à disparaître de la science ; car, en raison de ses origines mystiques, il lui refusait toute valeur objective. Nous allons montrer, au contraire, que les forces religieuses sont réelles, si imparfaits que puissent être les symboles à l'aide desquels elles ont été pensées. D'où il suivra qu'il en est de même du concept de force en général.

Chapitre VII

ORIGINES DE CES CROYANCES
(Fin)

III. — Genèse de la notion de principe ou mana totémique

La proposition établie dans le chapitre précédent détermine les termes dans lesquels doit se poser le problème des origines du totémisme. Puisque le totémisme est dominé tout entier par la notion d'un principe quasi divin, immanent à certaines catégories d'hommes et de choses et pensé sous une forme animale ou végétale, expliquer cette religion, c'est essentiellement expliquer cette croyance ; c'est chercher comment les hommes ont pu être déterminés à construire cette idée et avec quels matériaux ils l'ont construite.

I

Manifestement, ce n'est pas avec les sensations que pouvaient éveiller dans les consciences les choses qui servaient de totems ; nous avons montré qu'elles sont souvent insignifiantes. Le lézard, la chenille, le rat, la fourmi, la grenouille, la dinde, la brême, le prunier, le kakatoès, etc., pour ne citer que des noms qui reviennent fréquemment sur les listes de totems australiens, ne sont pas de nature à produire sur l'homme de ces grandes et fortes impressions qui peuvent, sous quelque rapport, ressembler aux émotions religieuses et imprimer aux objets qui les suscitent un caractère sacré. Sans doute, il n'en est pas ainsi des

astres, des grands phénomènes atmosphériques qui ont, au contraire, tout ce qu'il faut pour frapper vivement les imaginations ; mais il se trouve justement qu'ils ne servent que très exceptionnellement de totems ; il est même probable qu'ils n'ont été appelés à remplir cet office que tardivement[1]. Ce n'est donc pas la nature intrinsèque de la chose dont le clan portait le nom qui la désignait pour devenir l'objet d'un culte. D'ailleurs, si les sentiments qu'elle inspire étaient réellement la cause déterminante des rites et des croyances totémiques, c'est elle aussi qui serait l'être sacré par excellence ; ce sont les animaux ou les plantes employés comme totems qui joueraient le rôle éminent dans la vie religieuse. Or nous savons que le centre du culte est ailleurs. Ce sont les représentations figuratives de cette plante ou de cet animal, ce sont les emblèmes et les symboles totémiques de toute sorte qui possèdent le maximum de sainteté ; c'est donc en eux que se trouve la source de la religiosité dont les objets réels que ces emblèmes représentent ne reçoivent qu'un reflet.

Ainsi, le totem est avant tout un symbole, une expression matérielle de quelque autre chose[2]. Mais de quoi ?

De l'analyse même à laquelle nous avons procédé, il ressort qu'il exprime et symbolise deux sortes de choses différentes. D'une part, il est la forme extérieure et sensible de ce que nous avons appelé le principe ou le dieu totémique. Mais d'un autre côté, il est aussi le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan. C'en est le drapeau ; c'est le signe par lequel chaque clan se distingue des autres, la marque visible de sa personnalité, marque que porte tout ce qui fait partie du clan à un titre quelconque, hommes, bêtes et choses. Si donc il est, à la fois,

1. Voir plus haut, p. 145.
2. Pikler, dans l'opuscule cité plus haut, avait déjà exprimé, d'une manière un peu dialectique, le sentiment que c'est là ce qui constitue essentiellement le totem.

le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? Comment l'emblème du groupe aurait-il pu devenir la figure de cette quasi-divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités distinctes ? Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem.

Mais comment cette apothéose a-t-elle été possible, et d'où vient qu'elle ait eu lieu de cette façon ?

II

D'une manière générale, il n'est pas douteux qu'une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin ; car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles. Un dieu, en effet, c'est d'abord un être que l'homme se représente, par certains côtés, comme supérieur à soi-même et dont il croit dépendre. Qu'il s'agisse d'une personnalité consciente, comme Zeus ou Jahveh, ou bien de forces abstraites comme celles qui sont en jeu dans le totémisme, le fidèle, dans un cas comme dans l'autre, se croit tenu à de certaines manières d'agir qui lui sont imposées par la nature du principe sacré avec lequel il se sent en commerce. Or la société, elle aussi, entretient en nous la sensation d'une perpétuelle dépendance. Parce qu'elle a une nature qui lui est propre, différente de notre nature d'individu, elle poursuit des fins qui lui sont également spéciales : mais, comme elle ne peut les atteindre que par notre intermédiaire, elle réclame impérieusement notre concours. Elle exige que, oublieux de nos intérêts, nous nous fassions ses serviteurs et elle nous astreint à toute sorte de gênes, de privations et de sacrifices sans lesquels la vie sociale serait impossible. C'est ainsi qu'à chaque instant

nous sommes obligés de nous soumettre à des règles de conduite et de pensée que nous n'avons ni faites ni voulues, et qui même sont parfois contraires à nos penchants et à nos instincts les plus fondamentaux.

Toutefois, si la société n'obtenait de nous ces concessions et ces sacrifices que par une contrainte matérielle, elle ne pourrait éveiller en nous que l'idée d'une force physique à laquelle il nous faut céder par nécessité, non d'une puissance morale comme celles que les religions adorent. Mais en réalité, l'empire qu'elle exerce sur les consciences tient beaucoup moins à la suprématie physique dont elle a le privilège qu'à l'autorité morale dont elle est investie. Si nous déférons à ses ordres, ce n'est pas simplement parce qu'elle est armée de manière à triompher de nos résistances ; c'est, avant tout, parce qu'elle est l'objet d'un véritable respect.

On dit d'un sujet, individuel ou collectif, qu'il inspire le respect quand la représentation qui l'exprime dans les consciences est douée d'une telle force que, automatiquement, elle suscite ou inhibe des actes, *abstraction faite de toute considération relative aux effets utiles ou nuisibles des uns et des autres*. Quand nous obéissons à une personne en raison de l'autorité morale que nous lui reconnaissons, nous suivons ses avis, non parce qu'ils nous semblent sages, mais parce qu'à l'idée que nous nous faisons de cette personne une énergie psychique d'un certain genre est immanente, qui fait plier notre volonté et l'incline dans le sens indiqué. Le respect est l'émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute spirituelle se produire en nous. Ce qui nous détermine alors, ce ne sont pas les avantages ou les inconvénients de l'attitude qui nous est prescrite ou recommandée ; c'est la façon dont nous nous représentons celui qui nous la recommande ou qui nous la prescrit. Voilà pourquoi le commandement affecte généralement des formes brèves, tranchantes, qui ne laissent pas de place à l'hésitation ; c'est que, dans la mesure

où il est lui-même et agit par ses seules forces, il exclut toute idée de délibération et de calcul ; il tient son efficacité de l'intensité de l'état mental dans lequel il est donné. C'est cette intensité qui constitue ce qu'on appelle l'ascendant moral.

Or, les manières d'agir auxquelles la société est assez fortement attachée pour les imposer à ses membres se trouvent, par cela même, marquées du signe distinctif qui provoque le respect. Parce qu'elles sont élaborées en commun, la vivacité avec laquelle elles sont pensées par chaque esprit particulier retentit dans tous les autres et réciproquement. Les représentations qui les expriment en chacun de nous ont donc une intensité à laquelle des états de conscience purement privés ne sauraient atteindre : car elles sont fortes des innombrables représentations individuelles qui ont servi à former chacune d'elles. C'est la société qui parle par la bouche de ceux qui les affirment en notre présence : c'est elle que nous entendons en les entendant et la voix de tous a un accent que ne saurait avoir celle d'un seul[1]. La violence même avec laquelle la société réagit, par voie de blâme ou bien de répression matérielle, contre les tentatives de dissidence, en manifestant avec l'éclat l'ardeur de la conviction commune, contribue à en renforcer l'empire[2]. En un mot, quand une chose est l'objet d'un état de l'opinion, la représentation qu'en a chaque individu tient de ses origines, des conditions dans lesquelles elle a pris naissance, une puissance d'action que sentent ceux-là mêmes qui ne s'y soumettent pas. Elle tend à refouler les représentations qui la contredisent, elle les tient à distance ; elle commande, au contraire, des actes qui la réalisent, et cela, non par une coercition matérielle ou par la perspective d'une coercition de ce genre, mais par le simple rayonnement de l'énergie mentale qui est en elle.

1. V. notre *Division du travail social*, p. 64 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 76.

Elle a une efficacité qui lui vient uniquement de ses propriétés psychiques, et c'est précisément à ce signe que se reconnaît l'autorité morale. L'opinion, chose sociale au premier chef, est donc une source d'autorité et l'on peut même se demander si toute autorité n'est pas fille de l'opinion[1]. On objectera que la science est souvent l'antagoniste de l'opinion dont elle combat et rectifie les erreurs. Mais elle ne peut réussir dans cette tâche que si elle a une suffisante autorité et elle ne peut tenir cette autorité que de l'opinion elle-même. Qu'un peuple n'ait pas foi dans la science, et toutes les démonstrations scientifiques seront sans influence sur les esprits. Même aujourd'hui, qu'il arrive à la science de résister à un courant très fort de l'opinion publique, et elle risquera d'y laisser son crédit[2].

Puisque c'est par des voies mentales que la pression sociale s'exerce, elle ne pouvait manquer de donner à l'homme l'idée qu'il existe en dehors de lui une ou plusieurs puissances, morales en même temps qu'efficaces, dont il dépend. Ces puissances, il devait se les représenter, en partie, comme extérieures à lui, puisqu'elles lui parlent

1. C'est du moins le cas de toute autorité morale reconnue comme telle par une collectivité.

2. Nous espérons que cette analyse et celles qui suivront mettront un terme à une interprétation inexacte de notre pensée d'où il est résulté plus d'un malentendu. Parce que nous avons fait de la contrainte le *signe extérieur* auquel les faits sociaux peuvent le plus aisément se reconnaître et se distinguer des faits de psychologie individuelle, on a cru que, pour nous, la contrainte physique était tout l'essentiel de la vie sociale. En réalité, nous n'y avons jamais vu que l'expression matérielle et apparente d'un fait intérieur et profond qui, lui, est tout idéal ; c'est *l'autorité morale*. Le problème sociologique — si l'on peut dire qu'il y a *un* problème sociologique — consiste à chercher, à travers les différentes formes de contrainte extérieure, les différentes sortes d'autorité morale qui y correspondent, et à découvrir les causes qui ont déterminé ces dernières. En particulier, la question que nous traitons dans le présent ouvrage a pour principal objet de trouver sous quelle forme cette espèce particulière d'autorité morale qui est inhérente à tout ce qui est religieux a pris naissance et de quoi elle est formée. On verra d'ailleurs plus loin que, si nous faisons de la pression sociale un des caractères distinctifs des phénomènes sociologiques, nous n'entendons pas dire que ce soit le seul. Nous montrerons un autre aspect de la vie collective, presque opposé au précédent, mais non moins réel (v. p. 303).

sur le ton du commandement et que même elles lui enjoignent parfois de faire violence à ses penchants les plus naturels. Sans doute, s'il pouvait voir immédiatement que ces influences qu'il subit émanent de la société, le système des interprétations mythologiques ne serait pas né. Mais l'action sociale suit des voies trop détournées et trop obscures, elle emploie des mécanismes psychiques trop complexes pour qu'il soit possible à l'observateur vulgaire d'apercevoir d'où elle vient. Tant que l'analyse scientifique n'est pas venue le lui apprendre, il sent bien qu'il est agi, mais non par qui il est agi. Il dut donc construire de toutes pièces la notion de ces puissances avec lesquelles il se sentait en rapports, et, par là, on peut entrevoir déjà comment il fut amené à se les représenter sous des formes qui leur sont étrangères et à les transfigurer par la pensée.

Mais un dieu, ce n'est pas seulement une autorité dont nous dépendons ; c'est aussi une force sur laquelle s'appuie notre force. L'homme qui a obéi à son dieu et qui, pour cette raison, croit l'avoir avec soi, aborde le monde avec confiance et avec le sentiment d'une énergie accrue. — De même, l'action sociale ne se borne pas à réclamer de nous des sacrifices, des privations et des efforts. Car la force collective ne nous est pas tout entière extérieure ; elle ne nous meut pas toute du dehors ; mais, puisque la société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles[1], il faut bien qu'elle pénètre et s'organise en nous ; elle devient ainsi partie intégrante de notre être et, par cela même, elle l'élève et le grandit.

Il y a des circonstances où cette action réconfortante et vivifiante de la société est particulièrement manifeste. Au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion commune,

1. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que la conscience collective n'ait pas de caractères spécifiques (v. sur ce point Représentations individuelles et représentations collectives, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 273 et suiv.).

nous devenons susceptibles de sentiments et d'actes dont nous sommes incapables quand nous sommes réduits à nos seules forces ; et quand l'assemblée est dissoute, quand, nous retrouvant seul avec nous-même, nous retombons à notre niveau ordinaire, nous pouvons mesurer alors toute la hauteur dont nous avions été soulevé au-dessus de nous-même. L'histoire abonde en exemples de ce genre. Il suffit de penser à la nuit du 4 août, où une assemblée fut tout à coup portée à un acte de sacrifice et d'abnégation auquel chacun de ses membres se refusait la veille et dont tous furent surpris le lendemain[1]. C'est pour cette raison que tous les partis, politiques, économiques, confessionnels, prennent soin de provoquer périodiquement des réunions où leurs adeptes puissent revivifier leur foi commune en la manifestant en commun. Pour raffermir des sentiments qui, abandonnés à eux-mêmes, s'étioleraient, il suffit de rapprocher et de mettre en relations plus étroites et plus actives ceux qui les éprouvent. Voilà aussi ce qui explique l'attitude si particulière de l'homme qui parle à une foule, si, du moins, il est parvenu à entrer en communion avec elle. Son langage a une sorte de grandiloquence qui serait ridicule dans les circonstances ordinaires ; ses gestes ont quelque chose de dominateur ; sa pensée même est impatiente de la mesure et se laisse facilement aller à toute sorte d'outrances. C'est qu'il sent en lui comme une pléthore anormale de forces qui le débordent et qui tendent à se répandre hors de lui ; il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète. C'est à ce trait que se reconnaît ce qu'on a souvent appelé le démon de l'inspiration oratoire. Or, ce surcroît exceptionnel de forces est bien réel :

1. C'est ce que prouvent la longueur et le caractère passionné des débats où l'on donna une forme juridique aux résolutions de principe prises dans un moment d'enthousiasme collectif. Dans le clergé comme dans la noblesse, plus d'un appelait cette nuit célèbre la nuit des dupes, ou, avec Rivarol, la Saint-Barthélémy des propriétés (v. STOLL, *Suggestion und Hypnotismus in der Voelkerpsychologie*, 2e Aufl., p. 618).

il lui vient du groupe même auquel il s'adresse. Les sentiments qu'il provoque par sa parole reviennent vers lui, mais grossis, amplifiés, et ils renforcent d'autant son sentiment propre. Les énergies passionnelles qu'il soulève retentissent en lui et relèvent son ton vital. Ce n'est plus un simple individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié.

En dehors de ces états passagers ou intermittents, il en est de plus durables où cette influence roburative de la société se fait sentir avec plus de suite et souvent même avec plus d'éclat. Il y a des périodes historiques où, sous l'influence de quelque grand ébranlement collectif, les inter-actions sociales deviennent beaucoup plus fréquentes et plus actives. Les individus se recherchent, s'assemblent davantage. Il en résulte une effervescence générale, caractéristique des époques révolutionnaires ou créatrices. Or, cette suractivité a pour effet une stimulation générale des forces individuelles. On vit plus et autrement qu'en temps normal. Les changements ne sont pas seulement de nuances et de degrés ; l'homme devient autre. Les passions qui l'agitent sont d'une telle intensité qu'elles ne peuvent se satisfaire que par des actes violents, démesurés : actes d'héroïsme surhumain ou de barbarie sanguinaire. C'est là ce qui explique, par exemple, les croisades[1] et tant de scènes, ou sublimes ou sauvages, de la Révolution française[2]. Sous l'influence de l'exaltation générale, on voit le bourgeois le plus médiocre ou le plus inoffensif se transformer soit en héros soit en bourreau[3]. Et tous ces processus mentaux sont si bien de ceux qui sont à la racine de la religion que les individus eux-mêmes se sont souvent représenté, sous une forme expressément religieuse, la pression à laquelle ils cédaient ainsi. Les croisés croyaient sentir

1. V. STOLL, *op. cit.*, p. 353 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 619, 635.
3. *Ibid.*, p. 622 et suiv.

Dieu présent au milieu d'eux et leur enjoignant de partir à la conquête de la Terre Sainte ; Jeanne d'Arc croyait obéir à des voix célestes[1].

Mais ce n'est pas seulement dans ces circonstances exceptionnelles que cette action stimulante de la société se fait sentir ; il n'est, pour ainsi dire, pas un instant de notre vie où quelque afflux d'énergie ne nous vienne du dehors. L'homme qui fait son devoir trouve, dans les manifestations de toute sorte par lesquelles s'expriment la sympathie, l'estime, l'affection que ses semblables ont pour lui, une impression de réconfort, dont il ne se rend pas compte le plus souvent, mais qui le soutient. Le sentiment que la société a de lui rehausse le sentiment qu'il a de lui-même. Parce qu'il est en harmonie morale avec ses contemporains, il a plus de confiance, de courage, de hardiesse dans l'action, tout comme le fidèle qui croit sentir les regards de son dieu tournés bienveillamment vers lui. Il se produit ainsi comme une sustentation perpétuelle de notre être moral. Comme elle varie suivant une multitude de circonstances extérieures, suivant que nos rapports avec les groupes sociaux qui nous entourent sont plus ou moins actifs, suivant ce que sont ces groupes, nous ne pouvons pas ne pas sentir que ce *tonus* moral dépend d'une cause externe ; mais nous n'apercevons pas où est cette cause ni ce qu'elle est. Aussi la concevons-nous couramment sous la forme d'une puissance morale qui, tout en nous étant immanente, représente en nous autre chose que nous-même : c'est la conscience morale dont, d'ailleurs, le commun des hommes ne s'est jamais fait une représentation un peu distincte qu'à l'aide de symboles religieux.

Outre ces forces à l'état libre qui viennent sans cesse renouveler les nôtres, il y a celles qui sont fixées dans les

1. Les sentiments de peur, de tristesse peuvent se développer également et s'intensifier sous les mêmes influences. Ils correspondent, comme nous le verrons, à tout un aspect de la vie religieuse (v. liv. II, chap. V).

techniques et traditions de toute sorte que nous utilisons. Nous parlons une langue que nous n'avons pas faite ; nous nous servons d'instruments que nous n'avons pas inventés ; nous invoquons des droits que nous n'avons pas institués ; un trésor de connaissances est transmis à chaque génération qu'elle n'a pas elle-même amassé, etc. C'est à la société que nous devons ces biens variés de la civilisation et si nous ne voyons généralement pas de quelle source nous les tenons, nous savons, du moins, qu'ils ne sont pas notre œuvre. Or ce sont eux qui font à l'homme sa physionomie personnelle entre tous les êtres ; car l'homme n'est un homme que parce qu'il est civilisé. Il ne pouvait donc échapper à ce sentiment qu'il existe en dehors de lui des causes agissantes d'où lui viennent les attributs caractéristiques de sa nature, et comme des puissances bienveillantes qui l'assistent, qui le protègent et qui lui assurent un sort privilégié. Et à ces puissances il devait nécessairement assigner une dignité qui fût en rapport avec la haute valeur des biens qu'il leur attribuait[1].

Ainsi, le milieu dans lequel nous vivons nous apparaît comme peuplé de forces à la fois impérieuses et secourables, augustes et bienfaisantes, avec lesquelles nous sommes en rapports. Puisqu'elles exercent sur nous une pression dont nous avons conscience, nous sommes nécessités à les localiser hors de nous, comme nous faisons pour les causes objectives de nos sensations. Mais d'un autre côté, les sentiments qu'elles nous inspirent diffèrent en nature de ceux que nous avons pour de simples choses sensibles. Tant que celles-ci sont réduites à leurs caractères empiriques tels qu'ils se manifestent dans l'expérience

1. Tel est l'autre aspect de la société qui, en même temps qu'impérative, nous apparaît, comme bonne et bienveillante. Elle nous domine et elle nous assiste. Si nous avons défini le fait social par le premier de ces caractères plutôt que par le second, c'est qu'il est plus facilement observable parce qu'il se traduit par des signes extérieurs et visibles ; mais il s'en faut que nous ayons jamais songé à nier la réalité du second (v. *Règles de la méthode sociologique*, préface de la seconde édition, p. xx, n. 1).

vulgaire, tant que l'imagination religieuse n'est pas venue les métamorphoser, nous n'avons pour elles rien qui ressemble à du respect et elles n'ont rien de ce qu'il faut pour nous élever au-dessus de nous-même. Les représentations qui les expriment nous apparaissent donc comme très différentes de celles qu'éveillent en nous les influences collectives. Les unes et les autres forment dans notre conscience deux cercles d'états mentaux, distincts et séparés, comme les deux formes de vie auxquelles elles correspondent. Par suite, nous avons l'impression que nous sommes en relations avec deux sortes de réalités, distinctes elles-mêmes, et qu'une ligne de démarcation nettement tranchée sépare l'une de l'autre : c'est, d'un côté, le monde des choses profanes, et de l'autre, celui des choses sacrées.

Au reste, tant dans le présent que dans l'histoire, nous voyons sans cesse la société créer de toutes pièces des choses sacrées. Qu'elle vienne à s'éprendre d'un homme, qu'elle croie découvrir en lui les principales aspirations qui la travaillent ainsi que les moyens d'y donner satisfaction, et cet homme sera mis hors de pair et comme divinisé. Il sera investi par l'opinion d'une majesté tout à fait analogue à celle qui protège les dieux. C'est ce qui est advenu de tant de souverains, en qui leur siècle avait foi : si l'on n'en faisait pas des dieux, on voyait du moins en eux des représentants directs de la divinité. Et ce qui montre bien que c'est la société toute seule qui est l'auteur de ces sortes d'apothéoses, c'est qu'il lui est arrivé souvent de consacrer ainsi des hommes qui, par leur mérite propre, n'y avaient aucun droit. D'ailleurs, la simple déférence qu'inspirent les hommes investis de hautes fonctions sociales n'est pas d'une autre nature que le respect religieux. Elle se traduit par les mêmes mouvements : on se tient à distance d'un haut personnage ; on ne l'aborde qu'avec précautions ; pour s'entretenir avec lui on emploie un autre langage et d'autres gestes que ceux qui servent avec le commun des mortels. Le senti-

ment que l'on éprouve dans ces circonstances est si proche parent du sentiment religieux que bien des peuples les ont confondus. Pour expliquer la considération dont jouissent les princes, les nobles, les chefs politiques, on leur a attribué un caractère sacré. En Mélanésie et en Polynésie, par exemple, on dit d'un homme influent qu'il a du *mana* et c'est à ce *mana* qu'on impute son influence[1]. Il est clair pourtant que sa situation lui vient uniquement de l'importance que l'opinion lui prête. C'est donc que le pouvoir moral que confère l'opinion et celui dont sont investis les êtres sacrés ont au fond une même origine et sont faits des mêmes éléments. C'est ce qui explique qu'un même mot puisse servir à désigner l'un et l'autre.

Tout aussi bien que des hommes, la société consacre des choses, notamment des idées. Qu'une croyance soit unanimement partagée par un peuple, et, pour les raisons que nous avons exposées plus haut, il est interdit d'y toucher, c'est-à-dire de la nier ou de la contester. Or l'interdit de la critique est un interdit comme les autres et prouve que l'on est en face de quelque chose de sacré. Même aujourd'hui, si grande que soit la liberté que nous nous accordons les uns aux autres, un homme qui nierait totalement le progrès, qui bafouerait l'idéal humain auquel les sociétés modernes sont attachées, ferait l'effet d'un sacrilège. Il y a, tout au moins, un principe que les peuples les plus épris de libre examen tendent à mettre au-dessus de la discussion et à regarder comme intangible, c'est-à-dire comme sacré : c'est le principe même du libre examen.

Cette aptitude de la société à s'ériger en dieu ou à créer des dieux ne fut nulle part plus visible que pendant les premières années de la Révolution. A ce moment, en effet, sous l'influence de l'enthousiasme général, des choses, pu-

1. Codrington, *The Melanesians*, p. 50, 103, 120. D'ailleurs, on considère généralement que, dans les langues polynésiennes, le mot *mana* a primitivement le sens d'autorité (v. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, s. v.).

rement laïques par nature, furent transformées par l'opinion publique en choses sacrées : c'est la Patrie, la Liberté, la Raison[1]. Une religion tendit d'elle-même à s'établir qui avait son dogme[2], ses symboles[3], ses autels[4] et ses fêtes[5]. C'est à ces aspirations spontanées que le culte de la Raison et de l'Être suprême essaya d'apporter une sorte de satisfaction officielle. Cette rénovation religieuse n'eut, il est vrai, qu'une durée éphémère. Mais c'est que l'enthousiasme patriotique qui, à l'origine, transportait les masses, alla lui-même en s'affaiblissant[6]. La cause disparaissant, l'effet ne pouvait se maintenir. Mais l'expérience, pour avoir été courte, garde tout son intérêt sociologique. Il reste que, dans un cas déterminé, on a vu la société et ses idées essentielles devenir, directement et sans transfiguration d'aucune sorte, l'objet d'un véritable culte.

Tous ces faits permettent déjà d'entrevoir comment le clan peut éveiller chez ses membres l'idée qu'il existe en dehors d'eux des forces qui les dominent et, en même temps, les soutiennent, c'est-à-dire en somme, des forces religieuses : c'est qu'il n'est pas de société dont le primitif soit plus directement et plus étroitement solidaire. Les liens qui l'attachent à la tribu sont plus lâches et plus faiblement ressentis. Bien qu'elle ne soit certainement pas pour lui une étrangère, c'est avec les gens de son clan qu'il a le plus de choses communes ; c'est l'action de ce groupe qu'il sent le plus immédiatement ; c'est donc elle aussi qui, de préférence à tout autre, devait s'exprimer en symboles religieux.

1. V. Albert MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*.
2. *Ibid.*, p. 24.
3. *Ibid.*, p. 29, 32.
4. *Ibid.*, p. 30.
5. *Ibid.*, p. 46.
6. V. MATHIEZ, *La Théophilanthrophie et le culte décadaire*, p. 36.

Mais cette première explication est trop générale, puisqu'elle s'applique indifféremment à toute espèce de société et, par suite, de religion. Cherchons donc à préciser quelle forme particulière cette action collective prend dans le clan, et comment elle y suscite la sensation du sacré. Aussi bien n'est-elle nulle part plus facilement observable ni plus apparente dans ses résultats.

III

La vie des sociétés australiennes passe alternativement par deux phases différentes[1]. Tantôt la population est dispersée par petits groupes qui vaquent, indépendamment les uns des autres, à leurs occupations ; chaque famille vit alors de son côté, chassant, pêchant, cherchant, en un mot, à se procurer la nourriture indispensable par tous les moyens dont elle dispose. Tantôt, au contraire, la population se concentre et se condense, pour un temps qui varie de plusieurs jours à plusieurs mois, sur des points déterminés. Cette concentration a eu lieu quand un clan ou une portion de tribu[2] est convoqué dans ses assises et que, à cette occasion, on célèbre une cérémonie religieuse ou qu'on tient ce qu'on appelle, dans le langage usuel de l'ethnographie, un corrobbori[3].

Ces deux phases contrastent l'une avec l'autre de la

1. V. Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 33.

2. Il est même des cérémonies, notamment celles qui ont lieu à propos de l'initiation, où des membres de tribus étrangères sont convoqués. Tout un système de messages et de messagers est organisé en vue de ces convocations sans lesquelles il n'y a pas de grandes solennités (v. Howitt, Notes on Australian Message-Sticks and Messengers, in *J.A.I.*, 1889 ; *Nat. Tr.*, p. 83, 678-691 ; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*

3. Le corrobbori se distingue de la cérémonie proprement religieuse en ce qu'il est accessible aux femmes et aux non-initiés. Mais, si ces deux sortes de manifestations collectives doivent être distinguées, elles ne laissent pas d'être étroitement parentes. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir plus loin sur cette parenté et de l'expliquer.

manière la plus tranchée. Dans la première, l'activité économique est prépondérante, et elle est généralement d'une très médiocre intensité. La collecte des graines ou des herbes nécessaires à l'alimentation, la chasse ou la pêche ne sont pas des occupations qui peuvent éveiller de bien vives passions[1]. L'état de dispersion où se trouve alors la société achève de rendre la vie uniforme, languissante et terne[2]. Mais qu'un corrobbori ait lieu et tout change. Parce que les facultés émotives et passionnelles du primitif ne sont qu'imparfaitement soumises au contrôle de sa raison et de sa volonté, il perd aisément la maîtrise de soi. Un événement de quelque importance le met tout de suite hors de lui. Reçoit-il une heureuse nouvelle ? Ce sont des transports d'enthousiasme. Dans le cas contraire, on le voit courir çà et là comme un fou, se livrer à toutes sortes de mouvements désordonnés, crier, hurler, ramasser de la poussière, la jeter dans toutes les directions, se mordre, brandir ses armes d'un air furieux, etc.[3]. Or, le seul fait de l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus assemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures : chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement. L'impulsion initiale va ainsi s'amplifiant à mesure qu'elle se répercute, comme une avalanche grossit à mesure qu'elle avance. Et comme des passions aussi vives et aussi affranchies de tout contrôle ne peuvent pas ne pas se répandre au dehors, ce ne sont, de

1. Sauf dans le cas de grandes chasses à battue.

2. « The peaceful monotony of this part of his life », disent SPENCER et GILLEN (*North. Tr.*, p. 33).

3. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 683. Il s'agit, en l'espèce, des démonstrations qui ont lieu quand une ambassade, dépêchée vers un groupe d'étrangers, rentre au camp avec la nouvelle d'un résultat favorable. Cf. BROUGH SMYTH, I, p. 138 ; SCHULZE, *loc. cit.*, p. 222.

toutes parts, que gestes violents, que cris, véritables hurlements, bruits assourdissants de toute sorte qui contribuent encore à intensifier l'état qu'ils manifestent. Sans doute, parce qu'un sentiment collectif ne peut s'exprimer collectivement qu'à condition d'observer un certain ordre qui permette le concert et les mouvements d'ensemble, ces gestes et ces cris tendent d'eux-mêmes à se rythmer et à se régulariser ; de là, les chants et les danses. Mais, en prenant une forme plus régulière, ils ne perdent rien de leur violence naturelle ; le tumulte réglé reste du tumulte. La voix humaine ne suffit même pas à la tâche ; on en renforce l'action au moyen de procédés artificiels : on frappe les boomerangs les uns contre les autres ; on fait tourner les *bull-roarers*. Il est probable que ces instruments, dont l'emploi est si général dans les cérémonies religieuses d'Australie, ont, avant tout, servi à traduire d'une manière plus adéquate l'agitation ressentie. Mais en même temps qu'ils la traduisent, ils la renforcent. L'effervescence devient souvent telle qu'elle entraîne à des actes inouïs. Les passions déchaînées sont d'une telle impétuosité qu'elles ne se laissent contenir par rien. On est tellement en dehors des conditions ordinaires de la vie et on en a si bien conscience qu'on éprouve comme le besoin de se mettre en dehors et au-dessus de la morale ordinaire. Les sexes s'accouplent contrairement aux règles qui président au commerce sexuel. Les hommes échangent leurs femmes. Parfois même, des unions incestueuses qui, en temps normal, sont jugées abominables et sont sévèrement condamnées, se contractent ostensiblement et impunément[1]. Si l'on ajoute à cela que ces cérémonies ont géné-

1. V. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 96-97, *North. Tr.*, p. 137 ; BROUGH SMYTH, II, p. 319. — Cette promiscuité rituelle s'observe notamment dans les cérémonies d'initiation (SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 267, 381 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 657), dans les cérémonies totémiques (SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 214, 237 et 298). Dans ces dernières, les règles exogamiques ordinaires sont violées. Toutefois, chez les Arunta, les unions entre père et fille, fils et mère, frères et sœurs (il s'agit dans

ralement lieu la nuit, au milieu de ténèbres que perce, çà et là, la lumière des feux, on se représentera aisément quel effet doivent produire de semblables scènes sur l'esprit de tous ceux qui y participent. Elles déterminent une si violente surexcitation de toute la vie physique et mentale qu'elle ne peut être supportée très longtemps : l'acteur qui tient le principal rôle finit par tomber épuisé sur le sol[1].

Voici au surplus, pour illustrer et préciser ce tableau forcément schématique, le récit de quelques scènes que nous empruntons à Spencer et Gillen.

Une des solennités religieuses les plus importantes chez les Warramunga est celle qui concerne le serpent Wollunqua. C'est une série de cérémonies qui se développent sur plusieurs jours. Au quatrième, a lieu celle que nous allons décrire.

Suivant le cérémonial usité chez les Warramunga, des représentants des deux phratries y prennent part, les uns en qualité d'officiants, les autres comme préparateurs et assistants. Seuls, des gens de la phratrie Uluuru ont qualité pour célébrer le rite ; mais ce sont des membres de la phratrie Kingilli qui doivent décorer les acteurs, préparer l'emplacement, les instruments, et jouer le rôle de l'assemblée. A ce titre, ils sont chargés de confectionner par avance, avec du sable mouillé, une sorte de monticule sur lequel est exécuté, au moyen du duvet rouge, un dessin qui figure le serpent Wollunqua. La cérémonie proprement dite, à laquelle assistèrent Spencer et Gillen, ne commença qu'une fois la nuit arrivée. Vers dix ou onze heures du soir, Uluuru et Kingilli arrivèrent sur le terrain ; ils s'assirent sur le tertre et ils se mirent à chanter. Ils étaient tous dans un état d'évidente surexcitation *(every one was evidently very excited)*. Un peu plus tard dans la soirée,

tous ces cas de parenté par le sang) restent interdites (*Nat. Tr.*, p. 96-97).

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 535, 545. Le fait est d'une extrême généralité.

les Uluuru amenèrent leurs femmes et les livrèrent aux Kingilli[1], qui eurent commerce avec elles. On introduisit alors des jeunes gens récemment initiés auxquels toute la cérémonie fut expliquée en détail et, jusqu'à trois heures du matin, les chants se poursuivirent sans interruption. Alors eut lieu une scène d'une frénésie vraiment sauvage *(a scene of the wildest excitement)*. Tandis que les feux, allumés de tous les côtés, faisaient ressortir violemment la blancheur des gommiers sur le fond des ténèbres environnantes, les Uluuru s'agenouillèrent les uns derrière les autres à côté du tumulus, puis ils en firent le tour en se soulevant de terre, d'un mouvement d'ensemble, les deux mains appuyées sur les cuisses, pour s'agenouiller à nouveau un peu plus loin, et ainsi de suite. En même temps, ils penchaient leurs corps tantôt à droite, tantôt à gauche, poussant tous à la fois, à chacun de ces mouvements, un cri retentissant, véritable hurlement, *Yrrsh* ! *Yrrsh* ! *Yrrsh* ! Cependant, les Kingilli, dans un grand état d'exaltation, faisaient résonner leurs boomerangs et leur chef était encore plus agité que ses compagnons. Une fois que la procession des Uluuru eut fait deux fois le tour du tumulus, ils quittèrent la position agenouillée, s'assirent et se remirent à chanter ; par moments, le chant tombait, puis reprenait brusquement. Quand le jour commença à poindre, tous sautèrent sur leurs pieds ; les feux qui s'étaient éteints furent rallumés, les Uluuru, pressés par les Kingilli, attaquèrent furieusement le tumulus avec des boomerangs, des lances, des bâtons, en quelques minutes il fut mis en pièces. Les feux moururent et ce fut un profond silence[2].

Une scène plus violente encore est celle à laquelle les mêmes observateurs assistèrent pendant les cérémonies du feu, chez les Warramunga.

Déjà, depuis la tombée de la nuit, toutes sortes de proces-

1. Ces femmes étaient elles-mêmes des Kingilli et, par conséquent, ces unions violaient la règle d'exogamie.
2. *North. Tr.*, p. 237.

sions, de danses, de chants avaient eu lieu à la lumière des flambeaux ; aussi l'effervescence générale allait-elle croissant. A un moment donné, douze assistants prirent chacun en main une sorte de grande torche enflammée et l'un d'eux, tenant la sienne comme une baïonnette, chargea un groupe d'indigènes. Les coups étaient parés au moyen de bâtons et de lances. Une mêlée générale s'engagea. Les hommes sautaient, se cabraient, poussaient des hurlements sauvages ; les torches brillaient, crépitaient en frappant les têtes et les corps, lançaient des étincelles dans toutes les directions. « La fumée, les torches toutes flamboyantes, cette pluie d'étincelles, cette masse d'hommes dansant et hurlant, tout cela, disent Spencer et Gillen, formait une scène d'une sauvagerie dont il est impossible de donner une idée avec des mots[1]. »

On conçoit sans peine que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau : les décorations dont il s'affuble, les sortes de masques dont il se recouvre le visage figurent matériellement cette transformation intérieure, plus encore qu'ils ne contribuent à la déterminer. Et comme, au même moment, tous ses compagnons se sentent transfigurés de la même manière et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leur attitude, tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses, qui l'envahissent et le métamorphosent. Comment des expériences comme celles-là, surtout quand elles

1. *North. Tr.*, p. 391. On trouvera d'autres exemples d'effervescence collective au cours de cérémonies religieuses dans *Nat. Tr.*, p. 244-246, 365-366, 374, 509-510 (cette dernière a lieu à propos d'un rite funéraire). Cf. *North. Tr.*, p. 213, 351.

se répètent chaque jour pendant des semaines, ne lui laisseraient-elles pas la conviction qu'il existe effectivement deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux ? L'un est celui où il traîne languissamment sa vie quotidienne ; au contraire, il ne peut pénétrer dans l'autre sans entrer aussitôt en rapports avec des puissances extraordinaires qui le galvanisent jusqu'à la frénésie. Le premier est le monde profane, le second, celui des choses sacrées.

C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse. Et ce qui tend à confirmer que telle en est bien l'origine, c'est que, en Australie, l'activité proprement religieuse est presque tout entière concentrée dans les moments où se tiennent ces assemblées. Certes, il n'est pas de peuple où les grandes solennités du culte ne soient plus ou moins périodiques ; mais, dans les sociétés plus avancées, il n'est, pour ainsi dire, pas de jour où l'on n'adresse aux dieux quelque prestation rituelle. En Australie, au contraire, en dehors des fêtes du clan et de la tribu, le temps est presque tout entier rempli par des fonctions laïques et profanes. Sans doute, il y a des prohibitions qui doivent être et qui sont observées même pendant ces périodes d'activité temporelle ; il n'est jamais permis de tuer ou de manger librement de l'animal totémique, là du moins où l'interdiction a conservé sa rigueur première : mais on ne célèbre alors presque aucun rite positif, aucune cérémonie de quelque importance. Celles-ci n'ont lieu qu'au sein des groupes assemblés. La vie pieuse de l'Australien passe donc par des phases successives de complète atonie et, au contraire, d'hyper-excitation, et la vie sociale oscille suivant le même rythme. C'est ce qui met en évidence le lien qui les unit l'une à l'autre tandis que, chez les peuples dits civilisés, la continuité relative de l'une et de l'autre masque en partie leurs relations. On peut même se demander si la violence de ce contraste n'était pas nécessaire pour faire jaillir la

sensation du sacré sous sa forme première. En se ramassant presque tout entière dans des moments déterminés du temps, la vie collective pouvait atteindre, en effet, son maximum d'intensité et d'efficacité et, par suite, donner à l'homme un sentiment plus vif de la double existence qu'il mène et de la double nature à laquelle il participe.

Mais l'explication est encore incomplète. Nous avons bien montré comment le clan, par la manière dont il agit sur ses membres, éveille chez eux l'idée de forces extérieures qui le dominent et l'exaltent ; mais il nous reste à rechercher comment il se fait que ces forces ont été pensées sous les espèces du totem, c'est-à-dire sous la figure d'un animal ou d'une plante.

C'est parce que cet animal ou cette plante a donné son nom au clan et lui sert d'emblème. C'est, en effet, une loi connue que les sentiments éveillés en nous par une chose se communiquent spontanément au symbole qui la représente. Le noir est pour nous le signe du deuil ; aussi nous suggère-t-il des impressions et des idées tristes. Ce transfert de sentiments vient simplement de ce que l'idée de la chose et l'idée de son symbole sont étroitement unies dans nos esprits : il en résulte que les émotions provoquées par l'une s'étendent contagieusement à l'autre. Mais cette contagion, qui se produit, dans tous les cas, à quelque degré, est beaucoup plus complète et plus marquée toutes les fois que le symbole est quelque chose de simple, de défini, d'aisément représentable, tandis que la chose est, par ses dimensions, par le nombre de ses parties et la complexité de leur organisation, difficile à embrasser par la pensée. Car nous ne saurions voir dans une entité abstraite, que nous ne nous représentons que laborieusement et d'une vue confuse, le lieu d'origine des sentiments forts que nous éprouvons. Nous ne pouvons nous les expliquer à nous-même qu'en les rapportant à un objet concret dont nous sentions vivement la réalité. Si donc la chose même

ne remplit pas cette condition, elle ne peut pas servir de point d'attache aux impressions ressenties, bien que ce soit elle qui les ait soulevées. C'est le signe alors qui prend sa place ; c'est sur lui qu'on reporte les émotions qu'elle suscite. C'est lui qui est aimé, craint, respecté ; c'est à lui qu'on est reconnaissant ; c'est à lui qu'on se sacrifie. Le soldat qui meurt pour son drapeau, meurt pour sa patrie ; mais en fait, dans sa conscience, c'est l'idée du drapeau qui est au premier plan. Il arrive même qu'elle détermine directement l'action. Qu'un étendard isolé reste ou non aux mains de l'ennemi, la patrie ne sera pas perdue pour cela, et pourtant le soldat se fait tuer pour le reprendre. On perd de vue que le drapeau n'est qu'un signe, qu'il n'a pas de valeur par lui-même, mais ne fait que rappeler la réalité qu'il représente ; on le traite comme s'il était lui-même cette réalité.

Or le totem est le drapeau du clan. Il est donc naturel que les impressions que le clan éveille dans les consciences individuelles — impressions de dépendance et de vitalité accrue — se rattachent beaucoup plus à l'idée du totem qu'à celle du clan : car le clan est une réalité trop complexe pour que des intelligences aussi rudimentaires puissent se le représenter nettement dans son unité concrète. D'ailleurs, le primitif ne voit même pas que ces impressions lui viennent de la collectivité. Il ne sait pas que le rapprochement d'un certain nombre d'hommes associés dans une même vie a pour effet de dégager des énergies nouvelles qui transforment chacun d'eux. Tout ce qu'il sent, c'est qu'il est soulevé au-dessus de lui-même et qu'il vit une vie différente de celle qu'il mène d'ordinaire. Cependant, il faut bien que ces sensations soient rapportées par lui à quelque objet extérieur comme à leur cause. Or, que voit-il autour de lui ? De toutes parts, ce qui s'offre à ses sens, ce qui frappe son attention, ce sont les multiples images du totem. C'est le waninga, le nurtunja, qui sont autant de symboles de l'être sacré. Ce sont les *bull-roarers*, les chu-

ringa sur lesquels sont généralement gravées des combinaisons de lignes qui ont la même signification. Ce sont les décorations qui recouvrent les différentes parties de son corps et qui sont autant de marques totémiques. Comment cette image, partout répétée et sous toutes les formes, ne prendrait-elle pas dans les esprits un relief exceptionnel ? Ainsi placée au centre de la scène, elle en devient représentative. C'est sur elle que se fixent les sentiments éprouvés, car elle est le seul objet concret auquel ils puissent se rattacher. Elle continue à les rappeler et à les évoquer, alors même que l'assemblée est dissoute ; car elle lui survit, gravée sur les instruments du culte, sur les parois des rochers, sur les boucliers, etc. Par elle, les émotions ressenties sont perpétuellement entretenues et ravivées. Tout se passe donc comme si elle les inspirait directement. Il est d'autant plus naturel de les lui attribuer que, comme elles sont communes au groupe, elles ne peuvent être rapportées qu'à une chose qui lui soit également commune. Or l'emblème totémique est seul à satisfaire à cette condition. Par définition, il est commun à tous. Pendant la cérémonie, il est le point de mire de tous les regards. Tandis que les générations changent, il reste identique à lui-même ; il est l'élément permanent de la vie sociale. C'est donc de lui que paraissent émaner les forces mystérieuses avec lesquelles les hommes se sentent en rapports, et on s'explique ainsi qu'ils aient été amenés à se représenter ces forces sous les traits de l'être, animé ou inanimé, dont le clan porte le nom.

Ceci posé, nous sommes en état de comprendre tout ce qu'il y a d'essentiel dans les croyances totémiques.

Puisque la force religieuse n'est autre chose que la force collective et anonyme du clan, et puisque celle-ci n'est représentable aux esprits que sous la forme du totem, l'emblème totémique est comme le corps visible du dieu. C'est donc de lui que paraissent émaner les actions, ou bienfaisantes ou redoutées, que le culte a pour objet de provoquer

ou de prévenir ; par suite, c'est tout spécialement à lui que s'adressent les rites. Ainsi s'explique que, dans la série des choses sacrées, il occupe le premier rang.

Mais le clan, comme toute espèce de société, ne peut vivre que dans et par les consciences individuelles qui le composent. Si donc, en tant qu'elle est conçue comme incorporée à l'emblème totémique, la force religieuse apparaît comme extérieure aux individus et comme douée, par rapport à eux, d'une sorte de transcendance, d'un autre côté, comme le clan dont elle est le symbole, elle ne peut se réaliser qu'en eux et par eux ; en ce sens, elle leur est donc immanente et ils se la représentent nécessairement comme telle. Ils la sentent présente et agissante en eux, puisque c'est elle qui les élève à une vie supérieure. Voilà comment l'homme a cru qu'il y avait en lui un principe comparable à celui qui réside dans le totem ; comment, par suite, il s'est attribué un caractère sacré, mais moins marqué que celui de l'emblème. C'est que l'emblème est la source éminente de la vie religieuse ; l'homme n'y participe qu'indirectement et il en a conscience ; il se rend compte que la force qui le transporte dans le cercle des choses sacrées ne lui est pas inhérente, mais lui vient du dehors.

Pour une autre raison, les animaux ou les végétaux de l'espèce totémique devaient avoir le même caractère, et même à un plus haut degré. Car si le principe totémique n'est rien autre chose que le clan, c'est le clan pensé sous une forme matérielle que l'emblème figure ; or cette forme est aussi celle de ces êtres concrets dont le clan porte le nom. En raison de cette ressemblance, ils ne pouvaient pas ne pas éveiller des sentiments analogues à ceux que suscite l'emblème lui-même. Puisque ce dernier est l'objet d'un respect religieux, ils devaient inspirer un respect du même genre et apparaître comme sacrés. Sous des formes extérieures aussi parfaitement identiques, il était impossible que le fidèle ne mît pas des forces de même nature. Voilà comment il est interdit de tuer, de manger l'animal

totémique, comment sa chair passe pour avoir des vertus positives que les rites utilisent : c'est qu'il ressemble à l'emblème du clan, c'est-à-dire à sa propre image. Et comme il y ressemble naturellement plus que l'homme, il se trouve aussi d'un rang au-dessus dans la hiérarchie des choses sacrées. Sans doute, il y a entre ces deux êtres une étroite parenté puisqu'ils communient dans la même essence : tous deux incarnent quelque chose du principe totémique. Seulement, parce que ce principe lui-même est conçu sous une forme animale, l'animal paraît l'incarner plus éminemment que l'homme. C'est pourquoi, si l'homme le considère et le traite comme un frère, c'est, du moins, comme un frère aîné[1].

Mais si le principe totémique a son siège d'élection dans une espèce animale ou végétale déterminée, il ne pouvait y rester localisé. Le caractère sacré est, au plus haut degré, contagieux[2] ; il s'étendit donc de l'être totémique à tout ce qui y tient de près ou de loin. Les sentiments religieux qu'inspirait l'animal se communiquèrent aux substances dont il se nourrit et qui servent à faire ou à refaire sa chair et son sang, aux choses qui lui ressemblent, aux êtres divers avec lesquels il est constamment en rapports. C'est ainsi que peu à peu, aux totems se rattachèrent les sous-totems et que se constituèrent ces systèmes cosmologiques que traduisent les classifications primitives. Finalement, le monde entier se trouva partagé entre les principes totémiques de la même tribu.

On s'explique maintenant d'où vient l'ambiguïté que pré-

1. On voit que cette fraternité est une conséquence logique du totémisme, loin d'en être le principe. Les hommes ne se sont pas cru des devoirs envers les animaux de l'espèce totémique, parce qu'ils s'en croyaient parents ; mais ils imaginèrent cette parenté pour s'expliquer à eux-mêmes la nature des croyances et des rites dont ces animaux étaient l'objet. L'animal a été considéré comme un congénère de l'homme parce qu'il était un être sacré comme l'homme ; mais il n'a pas été traité comme un être sacré parce qu'on voyait en lui un congénère.

2. V. plus bas, liv. III, chap. Ier, § III.

sentent les forces religieuses quand elles apparaissent dans l'histoire ; comment elles sont physiques en même temps qu'humaines, morales en même temps que matérielles. Ce sont des puissances morales, puisqu'elles sont construites tout entières avec les impressions que cet être moral qu'est la collectivité éveille chez ces autres êtres moraux que sont les individus ; elles traduisent, non la manière dont les choses physiques affectent nos sens, mais la façon dont la conscience collective agit sur les consciences individuelles. Leur autorité n'est qu'une forme de l'ascendant moral que la société exerce sur ses membres. Mais d'un autre côté, parce qu'elles sont conçues sous des formes matérielles, elles ne peuvent pas n'être pas regardées comme étroitement parentes des choses matérielles[1]. Elles dominent donc les deux mondes. Elles résident dans les hommes ; mais elles sont, en même temps, les principes vitaux des choses. Elles vivifient les consciences et les disciplinent ; mais ce sont elles aussi qui font que les plantes poussent et que les animaux se reproduisent. C'est grâce à cette double nature que la religion a pu être comme la matrice où se sont élaborés tous les principaux germes de la civilisation humaine. Parce qu'elle s'est trouvée envelopper en elle la réalité tout entière, l'univers physique aussi bien que l'univers moral, les forces qui meuvent les corps comme celles qui mènent les esprits ont été conçues sous forme religieuse. Voilà comment les techniques et les pratiques les plus diverses, et celles qui assurent le fonctionnement de la vie morale (droit, morale, beaux-arts) et celles qui servent à la vie matérielle (sciences de la nature, techniques,

1. A la base de cette conception, il y a, d'ailleurs, un sentiment bien fondé et qui persiste. La science moderne, elle aussi, tend de plus en plus à admettre que la dualité de l'homme et de la nature n'exclut pas leur unité ; que les forces physiques et les forces morales, tout en étant distinctes, sont étroitement parentes. De cette unité et de cette parenté, nous nous faisons, sans doute, une autre idée que le primitif ; mais, sous des symboles différents, le fait affirmé est le même de part et d'autre.

industrielles), sont, directement ou indirectement, dérivées de la religion[1].

IV

On a souvent attribué les premières conceptions religieuses à un sentiment de faiblesse et de dépendance, de crainte et d'angoisse qui aurait saisi l'homme quand il entra en rapports avec le monde. Victime d'une sorte de cauchemar dont il aurait été lui-même l'artisan, il se serait cru entouré de puissances hostiles et redoutables que les rites auraient eu pour objet d'apaiser. Nous venons de montrer que les premières religions ont une tout autre origine. La fameuse formule *Primus in orbe deos fecit timor* n'est nullement justifiée par les faits. Le primitif n'a pas vu dans ses dieux des étrangers, des ennemis, des êtres foncièrement et nécessairement malfaisants dont il était obligé de se concilier à tout prix les faveurs, tout au contraire, ce sont plutôt pour lui des amis, des parents, des protecteurs naturels. Ne sont-ce pas là les noms qu'il donne aux êtres de l'espèce totémique ? La puissance à laquelle s'adresse le culte, il ne se la représente pas planant très haut au-dessus de lui et l'écrasant de sa supériorité : elle est, au contraire, tout près de lui et elle lui confère des pouvoirs utiles qu'il ne tient pas de sa nature. Jamais, peut-être, la divinité n'a été plus proche de l'homme qu'à ce moment de l'histoire puisqu'elle est présente dans les choses qui peuplent son milieu immédiat et qu'elle lui est, en partie, immanente à lui-même. Ce qui est à la racine du totémisme, ce sont, en définitive, des sentiments de

1. Nous disons de cette dérivation qu'elle est parfois indirecte, à cause des techniques industrielles qui, dans le plus grand nombre de cas, semblent bien n'être dérivées de la religion que par l'intermédiaire de la magie (voir HUBERT et MAUSS, Théorie générale de la magie, *Année sociol.*, VII, p. 144 et suiv.) ; car les forces magiques ne sont, croyons-nous, qu'une forme particulière des forces religieuses. Nous aurons plusieurs fois à revenir sur ce point.

joyeuse confiance plus que de terreur et de compression. Si l'on fait abstraction des rites funéraires — côté sombre de toute religion — le culte totémique se célèbre au milieu de chants, de danses, de représentations dramatiques. Les expiations cruelles y sont, nous le verrons, relativement rares ; même les mutilations obligatoires et douloureuses de l'initiation n'ont pas ce caractère. Les dieux jaloux et terribles n'apparaissent que plus tard dans l'évolution religieuse. C'est que les sociétés primitives ne sont pas des sortes de Leviathan qui accablent l'homme de l'énormité de leur pouvoir et le soumettent à une dure discipline[1] ; il se donne à elles spontanément et sans résistance. Comme l'âme sociale n'est faite alors que d'un petit nombre d'idées et de sentiments, elle s'incarne aisément tout entière dans chaque conscience individuelle. L'individu la porte toute en soi ; elle fait partie de lui-même, et par suite, quand il cède aux impulsions qu'elle lui imprime, il ne croit pas céder à une contrainte, mais aller là où l'appelle sa nature[2].

Or cette manière d'entendre la genèse de la pensée religieuse échappe aux objections que soulèvent les théories classiques les plus accréditées.

Nous avons vu comment naturistes et animistes prétendaient construire la notion d'êtres sacrés avec les sensations provoquées en nous par divers phénomènes d'ordre physique ou biologique, et nous avons montré ce que cette entreprise avait d'impossible et même de contradictoire. Rien ne vient de rien. Les impressions qu'éveille en nous le monde physique ne sauraient, par définition, rien contenir qui dépasse ce monde. Avec du sensible, on ne peut faire que du sensible ; avec de l'étendu, on ne peut faire de

1. Une fois, du moins, qu'il est adulte et pleinement initié ; car les rites de l'initiation, qui introduisent le jeune homme à la vie sociale, constituent, par eux-mêmes, une sévère discipline.

2. V. sur cette nature particulière des sociétés primitives, notre *Division du travail social*, 3e éd., p. 123, 149, 173 et suiv.

l'inétendu. Aussi, pour pouvoir expliquer comment la notion du sacré a pu se former dans ces conditions, la plupart de ces théoriciens étaient-ils obligés d'admettre que l'homme a superposé à la réalité, telle qu'elle est donnée à l'observation, un monde irréel, construit tout entier soit avec les images fantasmatiques qui agitent son esprit pendant le rêve, soit avec les aberrations, souvent monstrueuses, que l'imagination mythologique aurait enfantées sous l'influence prestigieuse, mais trompeuse, du langage. Mais alors il devenait incompréhensible que l'humanité se fût, pendant des siècles, obstinée dans des erreurs dont l'expérience eût dû très vite lui donner le sentiment.

De notre point de vue, ces difficultés disparaissent. La religion cesse d'être je ne sais quelle inexplicable hallucination pour prendre pied dans la réalité. Nous pouvons dire en effet, que le fidèle ne s'abuse pas quand il croit à l'existence d'une puissance morale dont il dépend et dont il tient le meilleur de lui-même : cette puissance existe, c'est la société. Quand l'Australien est transporté au-dessus de lui-même, quand il sent affluer en lui une vie dont l'intensité le surprend, il n'est pas dupe d'une illusion ; cette exaltation est réelle et elle est réellement le produit de forces extérieures et supérieures à l'individu. Sans doute, il se trompe quand il croit que ce rehaussement de vitalité est l'œuvre d'un pouvoir à forme d'animal ou de plante. Mais l'erreur porte uniquement sur la lettre du symbole au moyen duquel cet être est représenté aux esprits, sur l'aspect de son existence. Derrière ces figures et ces métaphores, ou plus grossières ou plus raffinées, il y a une réalité concrète et vivante. La religion prend ainsi un sens et une raison que le rationaliste le plus intransigeant ne peut pas méconnaître. Son objet principal n'est pas de donner à l'homme une représentation de l'univers physique ; car si c'était là sa tâche essentielle, on ne comprendrait pas comment elle a pu se maintenir puisque, sous ce rap-

port, elle n'est guère qu'un tissu d'erreurs. Mais elle est avant tout, un système de notions au moyen desquelles les individus se représentent la société dont ils sont membres, et les rapports, obscurs mais intimes, qu'ils soutiennent avec elle. Tel est son rôle primordial ; et, pour être métaphorique et symbolique, cette représentation n'est pourtant pas infidèle. Elle traduit, au contraire, tout ce qu'il y a d'essentiel dans les relations qu'il s'agit d'exprimer : car il est vrai d'une vérité éternelle qu'il existe en dehors de nous quelque chose de plus grand que nous, et avec quoi nous communiquons.

C'est pourquoi on peut être assuré par avance que les pratiques du culte, quelles qu'elles puissent être, sont autre chose que des mouvements sans portée et des gestes sans efficacité. Par cela seul qu'elles ont pour fonction apparente de resserrer les liens qui attachent le fidèle à son dieu, du même coup elles resserrent réellement les liens qui unissent l'individu à la société dont il est membre, puisque le dieu n'est que l'expression figurée de la société. On conçoit même que la vérité fondamentale que contenait ainsi la religion ait pu suffire à compenser les erreurs secondaires qu'elle impliquait presque nécessairement, et que, par suite, les fidèles aient été empêchés de s'en détacher, malgré les mécomptes qui devaient résulter de ces erreurs. Sans doute, il a dû arriver le plus souvent que les recettes qu'elle recommandait à l'homme d'employer pour agir sur les choses se sont trouvées inefficaces. Mais ces échecs ne pouvaient avoir d'influence profonde parce qu'ils n'atteignaient pas la religion dans ses principes[1].

On objectera cependant que, même dans cette hypothèse, la religion reste le produit d'un certain délire. Quel autre nom, en effet, peut-on donner à l'éclat dans lequel se trouvent les hommes quand, par suite d'une effervescence col-

1. Nous nous bornons provisoirement à cette indication générale ; nous reviendrons sur l'idée et nous en ferons plus explicitement la preuve quand nous traiterons des rites (liv. III).

lective, ils se croient transportés dans un monde entièrement différent de celui qu'ils ont sous les yeux ?

Il est bien vrai que la vie religieuse ne peut pas atteindre un certain degré d'intensité sans impliquer une exaltation psychique qui n'est pas sans rapport avec le délire. C'est pour cette raison que les prophètes, les fondateurs de religions, les grands saints, en un mot les hommes dont la conscience religieuse est exceptionnellement sensible, présentent très souvent des signes d'une nervosité excessive et même proprement pathologique : ces tares physiologiques les prédestinaient aux grands rôles religieux. L'emploi rituel des liqueurs intoxicantes s'explique de la même manière[1]. Ce n'est certainement pas que la foi ardente soit nécessairement un fruit de l'ivresse et des troubles mentaux qui l'accompagnent ; mais, comme l'expérience eut vite averti les peuples des analogies qu'il y avait entre la mentalité du délirant et celle du voyant, on chercha à frayer les voies à la seconde en suscitant artificiellement la première. Mais si, pour cette raison, on peut dire que la religion ne va pas sans un certain délire, il faut ajouter que ce délire, s'il a les causes que nous lui avons attribuées, *est bien fondé*. Les images dont il est fait ne sont pas de pures illusions comme celles que naturistes et animistes mettent à la base de la religion ; elles correspondent à quelque chose dans le réel. Sans doute, il est dans la nature des forces morales qu'elles expriment de ne pouvoir affecter avec quelque énergie l'esprit humain sans le mettre hors de lui-même, sans le plonger dans un état que l'on peut qualifier d'*extatique*, pourvu que le mot soit pris dans son sens étymologique (ἔκστασις) : mais il ne s'ensuit nullement qu'elles soient imaginaires. Tout au contraire, l'agitation mentale qu'elles suscitent atteste leur réalité. C'est simplement une nouvelle preuve qu'une vie sociale très intense fait toujours à l'organisme, comme à la cons-

1. V. sur ce point ACHELIS, *Die Ekstase* (Berlin), 1902, notamment le chap. Ier.

cience de l'individu, une sorte de violence qui en trouble le fonctionnement normal. Aussi ne peut-elle durer qu'un temps très limité[1].

Au reste, si l'on appelle délire tout état dans lequel l'esprit ajoute aux données immédiates de l'intuition sensible et projette ses sentiments et ses impressions dans les choses, il n'y a peut-être pas de représentation collective qui, en un sens, ne soit délirante ; les croyances religieuses ne sont qu'un cas particulier d'une loi très générale. Le milieu social tout entier nous apparaît comme peuplé de forces qui, en réalité, n'existent que dans notre esprit. On sait ce que le drapeau est pour le soldat ; en soi, ce n'est qu'un chiffon de toile. Le sang humain n'est qu'un liquide organique ; cependant, aujourd'hui encore, nous ne pouvons le voir couler sans éprouver une violente émotion que ses propriétés physico-chimiques ne sauraient expliquer. L'homme n'est rien autre chose, au point de vue physique, qu'un système de cellules, au point de vue mental, qu'un système de représentations : sous l'un ou l'autre rapport, il ne diffère qu'en degrés de l'animal. Et pourtant, la société le conçoit et nous oblige à le concevoir comme investi d'un caractère *sui generis* qui l'isole, qui tient à distance les empiétements téméraires, qui, en un mot, impose le respect. Cette dignité qui le met hors de pair nous apparaît comme un de ses attributs distinctifs, bien qu'il soit impossible de rien trouver dans la nature empirique de l'homme qui la fonde. Un timbre-poste oblitéré peut valoir une fortune ; il est évident que cette valeur n'est aucunement impliquée dans ses propriétés naturelles. Sans doute, en un sens, notre représentation du monde extérieur n'est, elle aussi, qu'un tissu d'hallucinations ; car les odeurs, les saveurs, les couleurs que nous mettons dans les corps n'y sont pas, ou, du moins, n'y sont pas telles que nous les percevons. Cependant, nos sensations olfactives, gustatives, visuelles ne

1. Cf. MAUSS, Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos, in *Année sociol.*, IX, p. 127.

laissent pas de correspondre à certains états objectifs des choses représentées ; elles expriment à leur façon les propriétés ou de particules matérielles ou de mouvements de l'éther qui ont bien leur origine dans les corps que nous percevons comme odorants, sapides ou colorés. Mais les représentations collectives attribuent très souvent aux choses auxquelles elles se rapportent des propriétés qui n'y existent sous aucune forme ni à aucun degré. De l'objet le plus vulgaire, elles peuvent faire un être sacré et très puissant.

Et cependant, bien que purement idéaux, les pouvoirs qui lui sont ainsi conférés agissent comme s'ils étaient réels ; ils déterminent la conduite de l'homme avec la même nécessité que des forces physiques. L'Arunta qui s'est correctement frotté avec son churinga se sent plus fort ; il est plus fort. S'il a mangé de la chair d'un animal qui, tout en étant parfaitement sain, lui est pourtant interdit, il se sentira malade et pourra en mourir. Le soldat qui tombe en défendant son drapeau ne croit certes pas s'être sacrifié à un morceau d'étoffe. C'est que la pensée sociale, à cause de l'autorité impérative qui est en elle, a une efficacité que ne saurait avoir la pensée individuelle ; par l'action qu'elle exerce sur nos esprits, elle peut nous faire voir les choses sous le jour qui lui convient ; elle ajoute au réel ou elle en retranche, selon les circonstances. Il y a ainsi une région de la nature où la formule de l'idéalisme s'applique presque à la lettre : c'est le règne social. L'idée y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité. Sans doute, même dans ce cas, l'idéalisme n'est pas vrai sans tempérament. Nous ne pouvons jamais échapper à la dualité de notre nature et nous affranchir complètement des nécessités physiques : pour nous exprimer à nous-même nos propres idées, nous avons besoin, comme nous le montrerons tout à l'heure, de les fixer sur des choses matérielles qui les symbolisent. Mais ici, la part de la matière est réduite au minimum. L'objet qui sert de support à l'idée est bien peu de chose, comparé à la

superstructure idéale sous laquelle il disparaît et, de plus, il n'est pour rien dans cette superstructure. Voilà en quoi consiste le pseudo-délire que l'on rencontre à la base de tant de représentations collectives : ce n'est qu'une forme de cet idéalisme essentiel[1]. Ce n'est donc pas un délire proprement dit ; car les idées qui s'objectivent ainsi sont fondées, non pas sans doute dans la nature des choses matérielles sur lesquelles elles se greffent, mais dans la nature de la société.

On peut maintenant comprendre comment le principe totémique et, plus généralement, comment toute force religieuse est extérieure aux choses dans lesquelles elle réside[2]. C'est que la notion n'en est nullement construite avec les impressions que cette chose produit directement sur nos sens et sur notre esprit. La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivité. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré ; mais tout objet peut jouer ce rôle. En principe, il n'y en a pas qui y soient prédestinés par leur nature, à l'exclusion des autres ; il n'y en a pas davantage qui y soient nécessairement réfractaires[3]. Tout dépend des circonstances qui font que le sentiment générateur des idées religieuses se pose ici

1. On voit tout ce qu'il y a d'erroné dans les théories qui, comme le matérialisme géographique de RATZEL (v. notamment sa *Politische Geographie*) entendent dériver toute la vie sociale de son substrat matériel (soit économique, soit territorial). Elles commettent une erreur tout à fait comparable à celle qu'a commise Maudsley en psychologie individuelle. Comme ce dernier réduisait la vie psychique de l'individu à n'être qu'un épiphénomène de sa base physiologique, elles veulent réduire toute la vie psychique de la collectivité à sa base physique. C'est oublier que les idées sont des réalités, des forces, et que les représentations collectives sont des forces plus agissantes encore et plus efficaces que les représentations individuelles. V. sur ce point notre article Représentations individuelles et représentations collectives, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1898.

2. V. plus haut, p. 269, 277.

3. Même les *excreta* ont un caractère religieux. V. PREUSS, Der Ursprung der Religion und Kunst, en particulier le chapitre II intitulé « Der Zauber der Defäkation » (*Globus*, LXXXVI, p. 325 et suiv.).

ou là, sur tel point plutôt sur un tel autre. Le caractère sacré que revêt une chose n'est donc pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celle-ci : *il y est surajouté.* Le monde du religieux n'est pas un aspect particulier de la nature empirique ; il y *est superposé.*

Cette conception du religieux permet enfin d'expliquer un important principe que nous trouvons à la base d'une multitude de mythes et de rites et qui peut s'énoncer ainsi : quand un être sacré se subdivise, il reste tout entier égal à lui-même dans chacune de ses parties. En d'autres termes, au regard de la pensée religieuse, la partie vaut le tout ; elle a les mêmes pouvoirs, la même efficacité. Un débris de relique a les mêmes vertus que la relique intégrale. La moindre goutte de sang contient le même principe actif que le sang tout entier. L'âme, comme nous le verrons, peut se fragmenter presque en autant de parties qu'il y a d'organes ou de tissus dans l'organisme ; chacune de ces âmes partielles équivaut à l'âme totale. Cette conception serait inexplicable si le caractère sacré tenait aux propriétés constitutives de la chose qui lui sert de substrat ; car alors il devrait varier comme cette chose, croître et décroître avec elle. Mais si les vertus qu'elle est censée posséder ne lui sont pas intrinsèques, si elles lui viennent de certains sentiments qu'elle rappelle et qu'elle symbolise bien qu'ils aient leur origine en dehors d'elle, comme, pour remplir ce rôle évocateur, elle n'a pas besoin d'avoir des dimensions déterminées, elle aura la même valeur, qu'elle soit entière ou non. Comme la partie rappelle le tout, elle évoque aussi les sentiments que le tout rappelle. Un simple fragment du drapeau représente la patrie comme le drapeau lui-même : aussi est-il sacré au même titre et au même degré[1].

1. Le principe est passé de la religion dans la magie : c'est le *totum ex parte* des alchimistes.

V

Mais si cette théorie du totémisme nous a permis d'expliquer les croyances les plus caractéristiques de cette religion, elle repose elle-même sur un fait qui n'est pas encore expliqué. Étant donné la notion du totem, emblème du clan, tout le reste suit ; mais il reste à rechercher comment cette notion s'est constituée. La question est double et peut se subdiviser ainsi : 1° qu'est-ce qui a déterminé le clan à se choisir un emblème ? 2° pourquoi ces emblèmes ont-ils été empruntés au monde animal et végétal, mais plus particulièrement au premier ?

Qu'un emblème soit, pour toute espèce de groupe, un utile centre de ralliement, c'est ce qu'il est inutile de démontrer. En exprimant l'unité sociale sous une forme matérielle, il la rend plus sensible à tous et, pour cette raison déjà, l'emploi des symboles emblématiques dut vite se généraliser une fois que l'idée en fut née. Mais de plus, cette idée dut jaillir spontanément des conditions de la vie commune ; car l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif.

En effet, par elles-mêmes, les consciences individuelles sont fermées les unes aux autres ; elles ne peuvent communiquer qu'au moyen de signes où viennent se traduire leurs états intérieurs. Pour que le commerce qui s'établit entre elles puisse aboutir à une communion, c'est-à-dire à une fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun, il faut donc que les signes qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique résultante. C'est l'apparition de cette résultante qui avertit les individus qu'ils sont à l'unisson et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale. C'est en pous-

sant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord. Sans doute, les représentations individuelles, elles aussi, déterminent dans l'organisme des contrecoups qui ne sont pas sans importance ; elles peuvent cependant être conçues, abstraction faite de ces répercussions physiques qui les accompagnent ou qui les suivent, mais qui ne les constituent pas. Il en va tout autrement des représentations collectives. Elles supposent que des consciences agissent et réagissent les unes sur les autres ; elles résultent de ces actions et de ces réactions qui, elles-mêmes, ne sont possibles que grâce à des intermédiaires matériels. Ceux-ci ne se bornent donc pas à révéler l'état mental auquel ils sont associés ; ils contribuent à le faire. Les esprits particuliers ne peuvent se rencontrer et communier qu'à condition de sortir d'eux-mêmes ; mais ils ne peuvent s'extérioriser que sous la forme de mouvements. C'est l'homogénéité de ces mouvements qui donne au groupe le sentiment de soi et qui, par conséquent, le fait être. Une fois cette homogénéité établie, une fois que ces mouvements ont pris une forme et une stéréotypée, ils servent à symboliser les représentations correspondantes. Mais ils ne les symbolisent que parce qu'ils ont concouru à les former.

D'ailleurs, sans symboles, les sentiments sociaux ne pourraient avoir qu'une existence précaire. Très forts tant que les hommes sont assemblés et s'influencent réciproquement, ils ne subsistent, quand l'assemblée a pris fin, que sous la forme de souvenirs qui, s'ils sont abandonnés à eux-mêmes, vont de plus en plus en pâlissant ; car, comme le groupe, à ce moment, n'est plus présent et agissant, les tempéraments individuels reprennent facilement le dessus. Les passions violentes qui ont pu se déchaîner au sein d'une foule tombent et s'éteignent une fois qu'elle s'est dissoute, et les individus se demandent avec stupeur comment ils ont pu se laisser emporter à ce point hors de leur caractère. Mais si les mouvements par lesquels ces

sentiments se sont exprimés viennent s'inscrire sur des choses qui durent, ils deviennent eux-mêmes durables. Ces choses les rappellent sans cesse aux esprits et les tiennent perpétuellement en éveil ; c'est comme si la cause initiale qui les a suscités continuait à agir. Ainsi l'emblématisme, nécessaire pour permettre à la société de prendre conscience de soi, n'est pas moins indispensable pour assurer la continuité de cette conscience.

Il faut donc se garder de voir dans ces symboles de simples artifices, des sortes d'étiquettes qui viendraient se surajouter à des représentations toutes faites pour les rendre plus maniables : ils en sont partie intégrante. Même le fait que des sentiments collectifs se trouvent ainsi rattachés à des choses qui leur sont étrangères n'est pas purement conventionnel : il ne fait que figurer sous une forme sensible un caractère réel des faits sociaux, à savoir leur transcendance par rapport aux consciences individuelles. On sait, en effet, que les phénomènes sociaux prennent naissance, non dans l'individu, mais dans le groupe. Quelque part que nous prenions à leur genèse, chacun de nous les reçoit du dehors[1]. Quand donc nous nous les représentons comme émanant d'un objet matériel, nous ne nous méprenons pas complètement sur leur nature. Sans doute, ils ne viennent pas de la chose déterminée à laquelle nous les rapportons ; mais il reste vrai qu'ils ont leur origine hors de nous. Si la force morale qui soutient le fidèle ne provient pas de l'idole qu'il adore, de l'emblème qu'il vénère, elle ne laisse pas cependant de lui être extérieure et il en a le sentiment. L'objectivité du symbole ne fait que traduire cette extériorité.

Ainsi, la vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme. Les emblèmes matériels, les représentations figurées, dont nous avons plus spécialement à nous occuper

1. V. sur ce point *Les règles de la méthode sociologique*, p. 5 et suiv.

dans la présente étude, en sont une forme particulière ; mais il en est bien d'autres. Les sentiments collectifs peuvent également s'incarner dans des personnes ou dans des formules : il y a des formules qui sont des drapeaux ; il n'y a des personnages, réels ou mythiques, qui sont des symboles. Mais il y a une sorte d'emblème qui dut apparaître très vite en dehors de tout calcul et de toute réflexion : c'est celui-là même que nous avons vu jouer dans le totémisme un rôle considérable ; c'est le tatouage. Des faits connus démontrent, en effet, qu'il se produit avec une sorte d'automatisme dans des conditions données. Quand des hommes de culture inférieure sont associés dans une vie commune, ils sont souvent amenés, comme par une tendance instinctive, à se peindre ou à se graver sur le corps des images qui rappellent cette communauté d'existence. D'après un texte de Procope, les premiers chrétiens se faisaient imprimer sur la peau le nom du Christ ou le signe de la croix[1]. Pendant longtemps, les groupes de pèlerins qui se rendaient en Palestine se faisaient également tatouer, sur les bras ou sur les poignets, des dessins qui représentaient la croix ou le monogramme du Christ[2]. On signale le même usage dans les pèlerinages qui se font à de certains lieux saints d'Italie[3]. Un curieux cas de tatouage spontané est rapporté par Lombroso : vingt jeunes gens d'un collège italien, sur le point de se séparer, se firent décorer de tatouages qui, sous des formes diverses, rappelaient les années qu'ils venaient de passer ensemble[4]. La même pratique a été souvent observée chez les soldats d'une même caserne, chez les marins d'un même bateau, chez les prisonniers enfermés dans une même maison de détention[5].

1. Procope de Gaza, *Commentarii in Isaiam*, 496.
2. V. Thébenot, *Voyage au Levant*, Paris, 1689, p. 638. Le fait fut encore observé en 1862 : cf. Berchon, Histoire médicale du tatouage, 1869, *Archives de médecine navale*, XI, p. 377, n.
3. Lacassagne, *Les tatouages*, p. 10.
4. Lombroso, *L'homme criminel*, I, p. 292.
5. Lombroso, *ibid.*, I, p. 268, 285, 291-292 ; Lacassagne, *op. cit.*, p. 97.

On comprend, en effet, que, là surtout où la technique est encore rudimentaire, le tatouage soit le moyen le plus direct et le plus expressif par lequel puisse s'affirmer la communion des consciences. La meilleure manière de s'attester à soi-même et d'attester à autrui qu'on fait partie d'un même groupe, c'est de s'imprimer sur le corps une même marque distinctive. Et ce qui prouve que telle est bien la raison d'être de l'image totémique, c'est que, comme nous l'avons montré, elle ne cherche pas à reproduire l'aspect de la chose qu'elle est censée représenter. Elle est faite de lignes et de points auxquels est attribuée une signification toute conventionnelle[1]. Elle n'a pas pour but de figurer et de rappeler un objet déterminé, mais de témoigner qu'un certain nombre d'individus participent d'une même vie morale.

Le clan est, d'ailleurs, une société qui peut, moins que toute autre, se passer d'emblème et de symbole, car il n'en est guère qui manque autant de consistance. Le clan ne peut pas se définir par son chef ; car, si toute autorité centrale n'en est pas absente, elle y est, du moins, incertaine et instable[2]. Il ne peut davantage se définir par le territoire qu'il occupe ; car la population, étant nomade[3], n'est pas étroitement attachée à une localité déterminée. De plus, en vertu de la loi d'exogamie, le mari et la femme sont obligatoirement de totems différents ; là donc où le totem se transmet en ligne maternelle — et ce système de filiation est encore aujourd'hui le plus général[4] — les

1. V. plus haut, p. 178.

2. V. sur l'autorité des chefs SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 10 ; *North. Tr.*, p. 25 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 295 et suiv.

3. Du moins en Australie. En Amérique, la population est le plus généralement sédentaire : mais le clan américain représente une forme d'organisation relativement avancée.

4. Il suffit, pour s'en assurer, de regarder la carte dressée par THOMAS dans *Kinship and Marriage in Australia*, p. 40. Pour apprécier cette carte comme il convient, il faut tenir compte de ce fait que l'auteur a étendu, nous ne savons pourquoi, le système de la filiation totémique en ligne paternelle jusqu'à la côte occidentale de l'Australie, bien que

enfants sont d'un autre clan que leur père, tout en vivant auprès de ce dernier. Pour toutes ces raisons, on trouve à l'intérieur d'une même famille et, plus encore, à l'intérieur d'une même localité, des représentants de toute sorte de clans différents. L'unité du groupe n'est donc sensible que grâce au nom collectif que portent tous ses membres et l'emblème, également collectif, qui reproduit la chose désignée par ce nom. Un clan est essentiellement une réunion d'individus qui portent un même nom et qui se rallient autour d'un même signe. Enlevez le nom et le signe qui le matérialise, et le clan n'est même plus représentable. Puisqu'il n'était possible qu'à cette condition, on s'explique et l'institution de l'emblème et la place prise par cet emblème dans la vie du groupe.

Il reste à chercher pourquoi ces noms et ces emblèmes furent empruntés, d'une manière presque exclusive, au règne animal et au règne végétal, mais surtout au premier.

Il nous paraît vraisemblable que l'emblème a joué un rôle plus important que le nom. En tout cas, le signe écrit tient encore aujourd'hui dans la vie du clan une place plus centrale que le signe parlé. Or, la matière de l'image emblématique ne pouvait être demandée qu'à une chose susceptible d'être figurée par un dessin. D'un autre côté, il fallait que ces choses fussent de celles avec lesquelles les hommes du clan étaient le plus immédiatement et le plus habituellement en rapports. Les animaux remplissaient au plus haut degré cette condition. Pour ces peuplades de chasseurs et de pêcheurs, l'animal constituait, en effet, l'élément essentiel du milieu économique. Sous ce rapport, les plantes ne venaient qu'ensuite ; car elles ne peuvent tenir qu'une place secondaire dans l'alimentation

nous n'ayons pour ainsi dire pas de renseignements sur les tribus de cette région, qui, d'ailleurs, est en grande partie, désertique.

tant qu'elles ne sont pas cultivées. D'ailleurs, l'animal est plus étroitement associé à la vie de l'homme que la plante, ne serait-ce qu'à cause de la parenté de nature qui unit entre eux ces deux êtres. Au contraire, le Soleil, la Lune, les astres étaient trop loin et faisaient l'effet de ressortir à un autre monde[1]. De plus, tant que les constellations n'étaient pas distinguées et classées, la voûte étoilée n'offrait pas une suffisante diversité de choses assez nettement différenciées pour pouvoir servir à désigner tous les clans et tous les sous-clans d'une tribu ; au contraire, la variété de la flore et surtout de la faune était presque inépuisable. Pour ces raisons, les corps célestes, en dépit de leur éclat, de la vive impression qu'ils font sur les sens, étaient impropres au rôle de totems pour lequel, au contraire, animaux et végétaux étaient tout désignés.

Une observation de Strehlow permet même de préciser la manière dont furent vraisemblablement choisis ces emblèmes. Strehlow dit avoir remarqué que les centres totémiques sont le plus souvent situés à proximité d'une montagne, d'une source, d'une gorge où les animaux qui servent de totem au groupe se rencontrent en abondance, et il cite de ce fait un certain nombre d'exemples[2]. Or ces centres totémiques sont certainement les lieux consacrés où le clan tenait ses assises. Il semble donc bien que chaque groupe ait pris pour insigne l'animal ou le végétal qui était le plus répandu dans le voisinage de l'endroit où il avait l'habitude de s'assembler[3].

1. Les astres sont souvent considérés, même par les Australiens, comme le pays des âmes ou des personnages mythiques, ainsi que nous l'établirons dans le chapitre suivant : c'est dire qu'ils passent pour constituer un monde très différent de celui des vivants.

2. *Op. cit.*, I, p. 4. Cf. dans le même sens SCHULZE, *loc. cit.*, p. 243.

3. Bien entendu, comme nous avons eu déjà l'occasion de le montrer (v. *supra*, p. 221), ce choix ne se fit pas sans une entente plus ou moins concertée entre les différents groupes puisque chacun d'eux dut adopter un emblème différent de celui des voisins.

VI

Cette théorie du totémisme va nous donner la clef d'un trait curieux de la mentalité humaine qui, s'il était plus marqué jadis qu'aujourd'hui, n'a pourtant pas disparu et qui, en tout cas, a joué un rôle considérable dans l'histoire de la pensée. Ce sera une nouvelle occasion de constater que l'évolution logique est étroitement solidaire de l'évolution religieuse et dépend, comme cette dernière, de conditions sociales[1].

S'il est une vérité qui nous apparaît aujourd'hui comme de toute évidence, c'est que des êtres qui diffèrent, non seulement par leur apparence extérieure, mais par leurs propriétés les plus essentielles, comme les minéraux, les plantes, les animaux, les hommes ne sauraient être considérés comme équivalents et comme directement substituables les uns aux autres. Un long usage, que la culture scientifique a encore plus fortement enraciné dans nos esprits, nous a appris à établir entre les divers règnes de la nature des barrières dont le transformisme lui-même ne nie pas l'existence ; car s'il admet que la vie a pu naître de la matière non vivante et l'homme de l'animal, il ne méconnaît pas que les vivants, une fois formés, sont autre chose que des minéraux, l'homme autre chose qu'un animal. A l'intérieur de chaque règne, les mêmes barrières séparent les différentes classes : nous ne concevons pas comment un minéral pourrait avoir les caractères distinctifs d'un autre minéral, ou une espèce animale ceux

1. L'état mental qui est étudié dans ce paragraphe est identique à celui que M. Lévy-Bruhl appelle loi de participation (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 76 et suiv.). Les pages qui suivent étaient écrites quand parut cet ouvrage ; nous les publions sous leur forme première sans y rien changer ; nous nous bornons à ajouter quelques explications où nous marquons comment nous nous séparons de M. Lévy-Bruhl dans l'appréciation des faits.

d'une autre espèce. Mais ces distinctions, qui nous semblent si naturelles, n'ont rien de primitif. A l'origine, tous les règnes sont confondus les uns dans les autres. Les rochers ont un sexe ; ils ont le pouvoir d'engendrer ; le Soleil, la Lune, les étoiles sont des hommes ou des femmes, qui éprouvent et qui expriment des sentiments humains, tandis que les hommes, au contraire, sont conçus comme des animaux ou des plantes. Cet état d'indistinction se retrouve à la base de toutes les mythologies. De là, le caractère ambigu des êtres que les mythes mettent en scène ; on ne peut les classer dans aucun genre défini, car ils participent à la fois des genres les plus opposés. Aussi admet-on sans peine qu'ils peuvent se transmuter les uns dans les autres ; et c'est par des transmutations de ce genre que les hommes, pendant longtemps, ont cru pouvoir expliquer la genèse des choses.

Que l'instinct anthropomorphique dont les animistes ont doté le primitif ne puisse rendre compte de cette mentalité, c'est ce que démontre la nature des confusions qui la caractérisent. Elles viennent, en effet, non de ce que l'homme a démesurément étendu le règne humain au point d'y faire rentrer tous les autres, mais de ce qu'il a mêlé les règnes les plus disparates. Il n'a pas plus conçu le monde à son image qu'il ne s'est conçu à l'image du monde : il a procédé de l'une et de l'autre manières à la fois. Dans l'idée qu'il se faisait des choses, il a fait, sans doute, entrer des éléments humains ; mais, dans l'idée qu'il se faisait de lui-même, il a fait entrer des éléments qui lui venaient des choses.

Cependant, il n'y avait rien dans l'expérience qui pût lui suggérer de ces rapprochements ou de ces mélanges. Au regard de l'observation sensible, tout est divers et discontinu. Nulle part, dans la réalité, nous ne voyons les êtres mêler leur nature et se métamorphoser les uns dans les autres. Il faut donc qu'une cause exceptionnellement puissante soit intervenue qui ait transfiguré le réel de

manière à la faire apparaître sous un aspect qui n'est pas le sien.

C'est la religion qui a été l'agent de cette transfiguration ; ce sont les croyances religieuses qui ont substitué au monde tel que le perçoivent les sens, un monde différent. C'est ce que montre le cas du totémisme. Ce qu'il y a de fondamental dans cette religion, c'est que les gens du clan et les êtres divers dont l'emblème totémique reproduit la forme passent pour être faits de la même essence. Or, une fois que cette croyance était admise, le pont était jeté entre les différents règnes. L'homme était représenté comme une sorte d'animal ou de plante : les plantes et les animaux comme des parents de l'homme, ou plutôt, tous ces êtres, si différents pour les sens, étaient conçus comme participant d'une même nature. Ainsi, cette remarquable aptitude à confondre ce qui nous semble si manifestement distinct vient de ce que les premières forces dont l'intelligence humaine a peuplé l'univers ont été élaborées par la religion. Parce qu'elles étaient faites d'éléments empruntés aux différents règnes, on en fit le principe commun des choses les plus hétérogènes, qui se trouvèrent ainsi dotées d'une seule et même essence.

Mais nous savons, d'autre part, que ces conceptions religieuses sont le produit de causes sociales déterminées. Parce que le clan ne peut exister sans un nom et sans un emblème, parce que cet emblème est partout présent aux regards des individus, c'est sur lui et sur les objets dont il est l'image que se reportent les sentiments que la société éveille chez ses membres. Les hommes furent ainsi nécessités à se représenter la force collective dont ils sentaient l'action, sous les espèces de la chose qui servait de drapeau au groupe. Dans la notion de cette force se trouvaient donc confondus les règnes les plus différents : en un sens, elle était essentiellement humaine puisqu'elle était faite d'idées et de sentiments humains ; mais en même temps, elle ne pouvait pas ne pas apparaître comme

étroitement apparentée à l'être animé ou inanimé qui lu prêtait ses formes extérieures. La cause dont nous saisissons ici l'action n'est pas, d'ailleurs, particulière au seul totémisme ; il n'est pas de société où elle n'agisse. D'une manière générale, un sentiment collectif ne peut prendre conscience de soi qu'en se fixant sur un objet matériel[1] ; mais et par cela même, il participe de la nature de cet objet et réciproquement. Ce sont donc des nécessités sociales qui ont fait fusionner ensemble des notions qui, au premier abord, paraissaient distinctes, et la vie sociale a facilité cette fusion par la grande effervescence mentale qu'elle détermine[2]. C'est une preuve nouvelle que l'entendement logique est fonction de la société, puisqu'il prend les formes et les attitudes que celle-ci lui imprime.

Cette logique, il est vrai, nous déconcerte. Il faut pourtant se garder de la déprécier : si grossière qu'elle puisse nous paraître, elle constituait, pour l'évolution intellectuelle de l'humanité, un apport de la plus haute importance. C'est par elle, en effet, qu'a été possible une première explication du monde. Sans doute, les habitudes mentales qu'elle implique empêchaient l'homme de voir la réalité telle que la lui montrent les sens ; mais telle qu'ils la lui montrent, elle a le grave inconvénient d'être réfractaire à toute explication. Car expliquer, c'est rattacher les choses les unes aux autres, c'est rétablir entre elles des relations qui nous les fassent apparaître comme fonction les unes des autres, comme vibrant sympathiquement suivant une loi intérieure, fondée dans leur nature. Or ces relations et ces liens internes, la sensation, qui ne voit rien que du

1. V. plus haut, p. 307.

2. Une autre cause a contribué, pour une large part, à cette fusion ; c'est l'extrême contagiosité des forces religieuses. Elles envahissent tout objet à leur portée, quel qu'il soit. C'est ainsi qu'une même force religieuse peut animer les choses les plus différentes qui, par cela même, se trouvent étroitement rapprochées et classées dans un même genre. Nous reviendrons plus loin sur cette contagiosité en même temps que nous montrerons qu'elle tient aux origines sociales de la notion de sacré (v. liv. II, chap. Ier, *in fine*).

dehors, ne saurait nous les faire découvrir ; l'esprit seul peut en créer la notion. Quand j'apprends que A précède régulièrement B, ma connaissance s'est enrichie d'un nouveau savoir ; mon intelligence n'est aucunement satisfaite par une constatation qui ne porte pas en elle sa raison. Je ne commence à *comprendre* que s'il m'est possible de concevoir B par un biais qui me le fasse apparaître comme n'étant pas étranger à A, comme uni à A par quelque rapport de parenté. Le grand service que les religions ont rendu à la pensée est d'avoir construit une première représentation de ce que pouvaient être ces rapports de parenté entre les choses. Dans les conditions où elle était tentée, l'entreprise ne pouvait évidemment aboutir qu'à des résultats précaires. Mais d'abord, en produit-elle jamais qui soient définitifs et n'est-il pas nécessaire de la reprendre sans cesse ? Et puis, ce qui importait, c'était moins de la réussir que de l'oser. L'essentiel était de ne pas laisser l'esprit asservi aux apparences sensibles, mais, au contraire, de lui apprendre à les dominer et à rapprocher ce que les sens séparent ; car du moment où l'homme eut le sentiment qu'il existe des connexions internes entre les choses, la science et la philosophie devenaient possibles. La religion leur a frayé la voie. Mais si elle a pu jouer ce rôle, c'est parce qu'elle est chose sociale. Pour faire la loi aux impressions des sens et leur substituer une manière nouvelle de se représenter le réel, il fallait qu'une pensée d'un genre nouveau se constituât : c'est la pensée collective. Si seule, elle pouvait avoir cette efficacité, c'est que, pour créer tout un monde d'idéaux à travers lequel le monde des réalités senties apparût transfiguré, il fallait une surexcitation des forces intellectuelles qui n'est possible que dans et par la société.

Il s'en faut donc que cette mentalité soit sans rapports avec la nôtre. Notre logique est née de cette logique. Les explications de la science contemporaine sont plus assurées d'être objectives, parce qu'elles sont plus métho-

diques, parce qu'elles reposent sur des observations plus sévèrement contrôlées, mais elles ne diffèrent pas en nature de celles qui satisfont la pensée primitive. Aujourd'hui comme autrefois, expliquer, c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres. On a dit que les participations dont les mythologies postulent l'existence violent le principe de contradiction et que, par là, elles s'opposent à celles qu'impliquent les explications scientifiques[1]. Poser qu'un homme est un kangourou, que le Soleil est un oiseau, n'est-ce pas identifier le même et l'autre ? Mais nous ne pensons pas d'une autre manière quand nous disons de la chaleur qu'elle est un mouvement, de la lumière qu'elle est une vibration de l'éther, etc. Toutes les fois que nous unissons par un lien interne des termes hétérogènes, nous identifions forcément des contraires. Sans doute, les termes que nous unissons ainsi ne sont pas ceux que rapproche l'Australien ; nous les choisissons d'après d'autres critères et pour d'autres raisons ; mais la démarche même par laquelle l'esprit les met en rapports ne diffère pas essentiellement.

Il est vrai que, si la pensée primitive avait pour la contradiction l'espèce d'indifférence générale et systématique qu'on lui a prêtée[2], elle contrasterait, sur ce point, et d'une manière accusée, avec la pensée moderne, toujours soucieuse de rester d'accord avec elle-même. Mais nous ne croyons pas qu'il soit possible de caractériser la mentalité des sociétés inférieures par une sorte de penchant unilatéral et exclusif pour l'indistinction. Si le primitif confond des choses que nous distinguons, inversement, il en distingue d'autres que nous rapprochons et il conçoit même ces distinctions sous la forme d'oppositions violentes et tranchées. Entre deux êtres qui sont classés dans deux phratries différentes, il n'y a pas seulement séparation,

1. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 77 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 79.

mais antagonisme[1]. Pour cette raison, le même Australien qui confond le Soleil et le kakatoès blanc, oppose ce dernier au kakatoès noir comme à son contraire. L'un et l'autre lui paraissent ressortir à deux genres séparés entre lesquels il n'y a rien de commun. Une opposition encore plus marquée est celle qui existe entre choses sacrées et choses profanes. Elle se repoussent et se contredisent avec une telle force que l'esprit se refuse à les penser en même temps. Elles se chassent mutuellement de la conscience.

Ainsi, entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés. Ce qui paraît surtout caractériser la première, c'est un goût naturel aussi bien pour les confusions intempérantes que pour les contrastes heurtés. Elle est volontiers excessive dans les deux sens. Quand elle rapproche, elle confond ; quand elle distingue, elle oppose. Elle ne connaît pas la mesure et les nuances, elle recherche les extrêmes ; elle emploie, par suite, les mécanismes logiques avec une sorte de gaucherie, mais elle n'en ignore aucun.

1. V. plus haut, p. 207.

CHAPITRE VIII

LA NOTION D'AME

Nous avons étudié, dans les chapitres qui précèdent, les principes fondamentaux de la religion totémique. On a pu voir que toute idée d'âme, d'esprit, de personnage mythique en est absente. Cependant, si la notion d'êtres spirituels n'est pas à la base du totémisme ni, par conséquent, de la pensée religieuse en général, il n'y a pas de religion où cette notion ne se rencontre. Il importe donc de rechercher comment elle s'est constituée. Pour être assuré qu'elle est le produit d'une formation secondaire, il nous faut établir de quelle manière elle est dérivée des conceptions plus essentielles que nous avons précédemment exposées et expliquées.

Parmi les êtres spirituels, il en est un qui doit tout d'abord retenir notre attention parce qu'il est le prototype d'après lequel les autres ont été construits : c'est l'âme.

I

De même qu'il n'y a pas de société connue sans religion, il n'en existe pas, si grossièrement organisée soit-elle, où l'on ne trouve tout un système de représentations collectives qui se rapportent à l'âme, à son origine, à sa destinée. Autant qu'on en peut juger d'après les données de l'ethnographie, l'idée d'âme paraît avoir été contemporaine de l'humanité, et elle semble bien avoir eu, d'emblée, tous

ses caractères essentiels, si bien que l'œuvre des religions plus avancées et de la philosophie s'est à peu près bornée à l'épurer, sans y rien ajouter de vraiment fondamental. Toutes les sociétés australiennes admettent, en effet, que chaque corps humain abrite un être intérieur, principe de la vie qui l'anime : c'est l'âme. Il arrive, il est vrai, que les femmes font exception à la règle générale : il y a des tribus où elles passent pour n'avoir point d'âme[1]. S'il faut en croire Dawson, il en serait de même des enfants en bas âge dans les tribus qu'il a observées[2]. Mais ce sont là des cas exceptionnels, vraisemblablement tardifs[3] ; le dernier paraît même suspect et pourrait bien être dû à une interprétation erronée des faits[4].

Il est malaisé de déterminer l'idée que l'Australien se fait de l'âme, tant elle est obscure et flottante, et l'on ne saurait s'en étonner. Si l'on demandait à nos contemporains, à ceux mêmes qui croient le plus fermement à l'existence de l'âme, de quelle manière ils se la représentent, les réponses que l'on obtiendrait n'auraient pas beaucoup plus

1. C'est le cas des Gnanji ; v. *North. Tr.*, p. 170, p. 546 ; cf. un cas semblable, *in* Brough Smyth, II, p. 269.

2. *Australian Aborigines*, p. 51.

3. Il y eut certainement chez les Gnanji un temps où les femmes avaient une âme ; car il existe encore aujourd'hui un grand nombre d'âmes de femmes. Seulement, elles ne se réincarnent jamais ; et comme, chez ce peuple, l'âme qui anime un nouveau-né est une âme ancienne qui se réincarne, du fait que les âmes de femmes ne se réincarnent pas, il résulte que les femmes ne peuvent avoir d'âme. On peut, d'ailleurs, expliquer d'où vient cette absence de réincarnation. Chez les Gnanji, la filiation, après avoir été utérine, se fait aujourd'hui en ligne paternelle : la mère ne transmet pas son totem à l'enfant. La femme n'a donc jamais de descendants qui la perpétuent ; elle est *finis familiæ suæ*. Pour expliquer cette situation, il n'y avait que deux hypothèses possibles : ou bien les femmes n'ont pas d'âme, ou bien les âmes de femmes sont détruites après la mort. Les Gnanji ont adopté la première de ces deux explications : certains peuples du Queensland ont préféré la seconde (v. Roth, Superstition, Magic and Medecine, in *N. Queensland Ethnog.*, n° 5, § 68).

4. « Les enfants au-dessous de quatre ou cinq ans n'ont ni âme ni vie future », dit Dawson. Mais le fait que traduit ainsi Dawson, c'est tout simplement l'absence de rites funéraires pour les enfants en bas âge. Nous en verrons plus loin la signification véritable.

de cohérence et de précision. C'est qu'il s'agit d'une notion très complexe, où entrent une multitude d'impressions mal analysées dont l'élaboration s'est poursuivie pendant des siècles, sans que les hommes en aient eu une claire conscience. Voici pourtant les caractères les plus essentiels, souvent contradictoires d'ailleurs, par lesquels elle se définit.

Dans un certain nombre de cas, on nous dit qu'elle a l'aspect extérieur du corps[1]. Mais il arrive aussi qu'on se la représente comme de la grosseur d'un grain de sable ; elle aurait des dimensions tellement réduites qu'elle pourrait passer par les moindres crevasses et les plus petites fissures[1]. Nous verrons qu'elle est, en même temps, conçue sous des espèces animales. C'est dire que la forme en est essentiellement inconsistante et indéterminée[3] ; elle se modifie d'un instant à l'autre au gré des circonstances, suivant les exigences du mythe et du rite. La substance dont elle est faite n'est pas moins indéfinissable. Elle n'est pas sans matière puisqu'elle a une forme, si vague soit-elle. Et en effet, même pendant cette vie, elle a des besoins physiques : elle mange et, inversement, elle peut être mangée. Il arrive qu'elle sorte du corps et, au cours de ses voyages, elle se repaît parfois d'âmes étrangères[4]. Une fois qu'elle est complètement affranchie de l'organisme, elle est censée mener une vie tout à fait analogue à celle qu'elle menait sur cette terre : elle boit, mange, chasse, etc.[5]. Quand elle volette dans les branches des arbres, elle détermine des

1. DAWSON, p. 51 ; PARKER, *The Euahlayi*, p. 35 ; EYLMANN, p. 188.
2. *North. Tr.*, p. 542 ; SCHURMANN, *The Aboriginal Tribes of Port Lincoln, in* WOODS, p. 235.
3. C'est l'expression employée par DAWSON, p. 50.
4. STREHLOW, I, p. 15, n. 1 ; SCHULZE, *loc. cit.*, p. 246. C'est le thème du mythe du vampire.
5. STREHLOW, I, p. 15 ; SCHULZE, p. 244 ; DAWSON, p. 51. Il est vrai qu'il est dit parfois des âmes qu'elles n'ont rien de corporel : d'après certains témoignages recueillis par Eylmann (p. 188), elles seraient *ohne Fleisch und Blut.* Mais ces négations radicales nous laissent

bruissements et des craquements que perçoivent même les oreilles profanes[1]. Mais en même temps, elle passe pour être invisible au vulgaire[2]. Les magiciens, il est vrai, ou les vieillards ont la faculté de voir les âmes ; mais c'est qu'en vertu de pouvoirs spéciaux, qu'ils doivent ou à l'âge ou à une culture spéciale, ils perçoivent des choses qui échappent à nos sens. Quant aux individus ordinaires, ils ne jouiraient, suivant Dawson, du même privilège qu'à un seul moment de leur existence : c'est quand ils sont à la veille de mourir d'une mort prématurée. Aussi, cette vision quasi miraculeuse est-elle considérée comme un sinistre présage. Or, l'invisibilité est généralement regardée comme un des signes de la spiritualité. L'âme est donc, dans une certaine mesure, conçue comme immatérielle, puisqu'elle n'affecte pas les sens à la manière des corps : elle n'a pas d'os, disent les tribus de la rivière Tully[3]. Pour concilier tous ces caractères opposés, on se la représente comme faite d'une matière infiniment rare et subtile, comme quelque chose d'éthéré[4], comparable à l'ombre ou au souffle[5].

Elle est distincte et indépendante du corps puisque, dès cette vie, elle en peut sortir momentanément. Elle le quitte pendant le sommeil, pendant l'évanouissement, etc.[6]. Elle peut même en rester absente quelque temps, sans que la mort s'ensuive ; toutefois, pendant ces absences, la vie est amoindrie et elle s'arrête même si l'âme ne rentre pas au gîte[7]. Mais c'est surtout à la mort que cette distinction et cette

sceptique. Le fait qu'on ne fait pas d'offrande aux âmes des morts n'implique nullement, comme le croit Roth (*Superstition, Magic*, etc., § 65) qu'elles ne mangent pas.

1. Roth, *ibid.*, § 65 ; *North. Tr.*, p. 500. Il arrive ainsi que l'âme dégage des odeurs (Roth, *ibid.*, § 68).
2. Roth, *ibid.*, § 67 ; Dawson, p. 51.
3. Roth, *ibid.*, § 65.
4. Schürmann, *Aborig. Tr. of Port Lincoln*, *in* Woods, p. 235.
5. Parker, *The Euahlayi*, p. 29, 35 ; Roth, *ibid.*, § 65, 67, 68.
6. Roth, *Superstition, etc.*, § 65 ; Strehlow, I, p. 15.
7. Strehlow, I, p. 14, n. 1.

indépendance s'accusent avec le plus de netteté. Alors que le corps n'est plus, qu'il n'en reste plus de traces visibles, l'âme continue à vivre ; elle mène, dans un monde à part, une existence autonome.

Mais si réelle que soit cette dualité, elle n'a rien d'absolu. Ce serait se méprendre que de se représenter le corps comme une sorte d'habitat dans lequel l'âme réside, mais avec lequel elle n'a que des rapports extérieurs. Tout au contraire, elle lui est unie par les liens les plus étroits ; elle n'en est même que malaisément et imparfaitement séparable. Déjà nous avons vu qu'elle en a, ou, tout au moins, qu'elle peut en prendre l'aspect extérieur. Par suite, tout ce qui atteint l'un atteint l'autre ; toute blessure du corps se propage jusqu'à l'âme[1]. Elle est si intimement associée à la vie de l'organisme qu'elle grandit avec lui et dépérit avec lui. Voilà pourquoi l'homme qui est parvenu à un certain âge jouit de privilèges qui sont refusés aux jeunes gens ; c'est que le principe religieux qui est en lui a pris plus de force et d'efficacité à mesure qu'il avançait dans la vie. Mais, quand il y a sénilité proprement dite, quand le vieillard est devenu incapable de jouer un rôle utile dans les grandes cérémonies religieuses où les intérêts vitaux de la tribu sont en jeu, on ne lui témoigne plus d'égards. On considère que la débilité du corps s'est communiquée à l'âme. N'ayant plus les mêmes pouvoirs, le sujet n'a plus droit au même prestige[2].

Il n'y a pas seulement entre l'âme et le corps étroite solidarité, mais partielle confusion. De même qu'il y a quelque chose du corps dans l'âme, puisqu'elle en reproduit parfois la forme, il y a quelque chose de l'âme dans le corps. Certaines régions, certains produits de l'organisme passent pour avoir avec elle une affinité toute spéciale : c'est le

1. FRAZER, On certain Burial Customs, as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul, in *J.A.I.*, XV, p. 66.
2. C'est le cas chez les Kaitish et les Unmatjera. V. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 506 et *Nat. Tr.*, p. 512.

cœur, le souffle, le placenta[1], le sang[2], l'ombre[3], le foie, la graisse du foie, les rognons[4], etc. Ces divers substrats matériels ne sont pas, pour l'âme, de simples habitats ; ils sont l'âme elle-même vue du dehors. Quand le sang s'écoule, l'âme s'échappe avec lui. L'âme n'est pas dans le souffle ; elle est le souffle. Elle ne fait qu'un avec la partie du corps où elle réside. De là est venue la conception d'après laquelle l'homme a une pluralité d'âmes. Dispersée à travers l'organisme, l'âme s'est différenciée et fragmentée. Chaque organe a comme individualisé la portion d'âme qu'il contient et qui est ainsi devenue une entité distincte. Celle du cœur ne saurait être identique à celle du souffle ou de l'ombre ou du placenta. Bien qu'elles soient toutes parentes, elles demandent pourtant à être distinguées et portent même des noms différents[5].

D'ailleurs, si l'âme est plus particulièrement localisée sur certains points de l'organisme, elle n'est pas absente des autres. A des degrés divers, elle est diffuse dans le corps tout entier. C'est ce que montrent bien les rites mortuaires. Une fois que le dernier souffle est expiré, que l'âme est censée partie, il semble qu'elle devrait aussitôt mettre à profit la liberté ainsi reconquise pour se mouvoir à sa guise et regagner le plus vite possible sa vraie patrie qui est

1. Roth, *ibid.*, § 65, 66, 67, 68.

2. Roth, *ibid.*, § 68 ; il est dit dans ce passage que, quand il y a évanouissement à la suite d'une perte de sang, c'est que l'âme est partie. Cf. Parker, *The Euahlayi*, p. 38.

3. Parker, *The Euahlayi*, p. 29 et 35 ; Roth, *ibid.*, § 65.

4. Strehlow, I, p. 12, 14. Il est parlé dans ces différents passages de mauvais esprits qui tuent de petits enfants, dont ils mangent l'âme, le foie et la graisse, ou bien l'âme, le foie et les rognons. Le fait que l'âme est ainsi mise sur le même pied que les différents viscères ou tissus et constitue un aliment du même genre montre bien l'étroit rapport qu'elle soutient avec eux. Cf. Schulze, p. 246.

5. Par exemple, chez les gens de la rivière Pennefather (Roth, *ibid.*, § 68), il y a un nom pour l'âme qui réside dans le cœur *(Ngai)*, un autre pour celle qui réside dans le placenta *(Choi)*, un troisième pour celle qui se confond avec le souffle *(Wanji)*. Chez les *Euahlayi*, il y a trois et jusqu'à quatre âmes (Parker, *The Euahlayi*, p. 35).

ailleurs. Et cependant, elle reste auprès du cadavre ; le lien qui l'y rattache s'est détendu, il ne s'est pas brisé. Il faut tout un appareil de rites spéciaux pour la déterminer à s'éloigner définitivement. Par des gestes, par des mouvements significatifs, on l'invite à partir[1]. On lui fraye les voies, on lui ménage des issues afin qu'elle puisse s'envoler plus aisément[2]. C'est qu'elle n'est pas sortie tout entière du corps ; elle l'imprégnait trop profondément pour pouvoir s'en dégager d'un seul coup. De là vient le rite si fréquent de l'anthropophagie funéraire ; on consomme les chairs du mort parce qu'un principe sacré est censé y résider qui n'est autre que l'âme[3]. Pour l'extirper définitivement, on fait fondre les chairs, en les soumettant soit à la chaleur du Soleil[4] soit à l'action d'un feu artificiel[5]. L'âme s'en va avec les liquides qui s'écoulent. Mais les ossements desséchés en gardent encore quelque chose. Aussi les emploie-t-on comme objets sacrés ou comme instruments magiques[6] ; ou bien, si l'on veut mettre complètement en liberté le principe qu'ils recèlent, on les brise[7].

Un moment cependant arrive où la séparation définitive est consommée ; l'âme libérée prend son essor. Mais elle est, par nature, si intimement associée au corps, que cet arrachement ne va pas pour elle sans une grave transformation d'état. Aussi prend-elle alors un autre nom[8]. Bien qu'elle garde tous les traits distinctifs de l'individu qu'elle

1. V. la description du rite de l'*Urpmilchima*, chez les Arunta (SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 503 et suiv.).
2. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 497 et 508.
3. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 547, 548.
4. *Ibid.*, p. 506, p. 527 et suiv.
5. MEYER, *The Encounter Bay Tribe*, in WOODS, p. 198.
6. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 551, 463 ; *Nat. Tr.*, p. 553.
7. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 540.
8. Par exemple, chez les Arunta et chez les Loritja (STREHLOW, I, p. 15, n. 2 ; II, p. 77). L'âme, pendant la vie, s'appelle *guruna* et *Ltana* après la mort. Le *Ltana* de Strehlow est identique à l'*ulthana* de SPENCER et GILLEN (*Nat. Tr.*, p. 514 et suiv.). De même chez les gens de la rivière Bloomfield (ROTH, *Superstition, etc.*, § 66).

animait, son humeur, ses qualités bonnes et mauvaises[1], cependant elle est devenue un être nouveau. Dès lors, commence pour elle une nouvelle existence.

Elle se rend au pays des âmes. Ce pays est diversement conçu suivant les tribus ; on trouve même parfois des conceptions différentes qui coexistent côte à côte dans une même société. Tantôt, il est situé sous terre, et chaque groupe totémique a le sien. C'est l'endroit où les premiers ancêtres, fondateurs du clan, se sont, à un moment donné, enfoncés dans le sol et où ils sont venus vivre après leur mort. Il y a ainsi, dans le monde souterrain, une distribution géographique des morts qui correspond à celle des vivants. Là, brille un soleil perpétuel ; là coulent des rivières qui ne sont jamais à sec. Telle est la conception que Spencer et Gillen attribuent aux tribus du centre, Arunta[2], Warramunga[3], etc. On la retrouve chez les Wotjobaluk[4]. Ailleurs, tous les morts, quels que soient leurs totems, passent pour vivre ensemble dans un même lieu, plus ou moins vaguement localisé, par-delà la mer, dans une île[5], ou sur les bords d'un lac[6]. Parfois, enfin, c'est dans le ciel, au-delà des nuages, que sont censées se rendre les âmes. « Là, dit Dawson, se trouve une magnifique contrée, abondante en kăngourous et en gibier de toute sorte, et où il est mené joyeuse vie. Les âmes s'y retrouvent et

1. EYLMANN, p. 188.
2. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 524, 491, 496.
3. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 542, 508.
4. MATHEWS, Ethnol. Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales a. Victoria, in *Journ. a. Proc. of the R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 287.
5. STREHLOW, I, p. 15 et suiv. Ainsi, d'après Strehlow, chez les Arunta, les morts vivent dans une île ; d'après Spencer et Gillen, dans un lieu souterrain. Il est probable que les deux mythes coexistent, et ils ne sont pas les seuls. Nous verrons qu'on en trouve même un troisième. Sur cette conception de l'île des morts, cf. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 498 ; SCHÜRMANN, *Aborig. Tr. of Port Lincoln, in* WOODS, p. 235 ; EYLMANN, p. 189.
6. SCHULZE, p. 244.

s'y reconnaissent[1]. » Il est vraisemblable que certains des traits dont est composé ce tableau ont été empruntés au paradis des missionnaires chrétiens[2] ; mais l'idée que les âmes, ou tout au moins que certaines âmes vont au ciel après la mort, paraît bien être autochtone ; car on la retrouve sur d'autres points du continent[3].

En général, toutes les âmes ont le même sort et mènent la même vie. Cependant, il arrive qu'un traitement différent leur est appliqué selon la manière dont elles se sont conduites sur terre, et l'on voit apparaître comme un premier dessin de ces compartiments distincts et même opposés entre lesquels se partagera plus tard le monde de l'au-delà. Les âmes de ceux qui, pendant leur vie, ont excellé comme chasseurs, guerriers, danseurs, etc., ne sont pas confondues avec la foule des autres ; un lieu spécial leur est affecté[4]. Parfois, c'est le ciel[5]. Strehlow rapporte même que, d'après un mythe, les âmes des méchants sont dévorées par des esprits redoutés, et anéanties[6]. Toutefois, ces conceptions restent toujours très imprécises en Australie[7] ; elles ne commencent à prendre un peu de détermination et de netteté que dans des sociétés plus avancées comme celles d'Amérique[8].

1. DAWSON, p. 51.
2. On trouve dans ces mêmes tribus les traces évidentes d'un mythe plus ancien, d'après lequel les âmes vivaient dans un lieu souterrain (DAWSON, *ibid.*).
3. TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 18-19; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 473; STREHLOW, I, p. 16.
4. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 498.
5. STREHLOW, I, p. 16 ; EYLMANN, p. 189 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 473.
6. Ce sont les esprits des ancêtres d'un clan spécial, le clan de la poche à venin *(Giftdrüsenmänner)*.
7. Parfois l'action des missionnaires est manifeste. Dawson nous parle d'un véritable enfer opposé au paradis ; lui-même tend à voir dans cette conception une importation européenne.
8. V. DORSEY, Siouan Cults, in *XIth Rep.*, p. 419-420, 422, 485 ; cf. MARILLIER, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Rapport de l'École des Hautes Études, 1893.

II

Telles sont, sous leur forme la plus primitive, et ramenées à leurs traits les plus essentiels, les croyances relatives à la nature de l'âme et à sa destinée. Il nous faut maintenant essayer d'en rendre compte. Qu'est-ce donc qui a pu amener l'homme à penser qu'il y avait en lui deux êtres, dont l'un possédait les caractères si spéciaux qui viennent d'être énumérés ? Pour répondre à cette question, commençons par rechercher quelle origine le primitif lui-même attribue au principe spirituel qu'il croit sentir en lui : bien analysée, sa propre conception nous mettra sur la voie de la solution.

Suivant la méthode que nous nous efforçons de pratiquer, nous étudierons les idées dont il s'agit dans un groupe déterminé de sociétés où elles ont été observées avec une précision toute particulière : ce sont les tribus du centre australien. L'aire de notre observation, quoique étendue, sera donc limitée. Mais il y a des raisons de croire que ces mêmes idées, sous des formes diverses, sont ou ont été d'une grande généralité, même en dehors de l'Australie. De plus et surtout, la notion d'âme n'est pas, dans ces tribus centrales, spécifiquement différente de ce qu'elle est dans les autres sociétés australiennes ; elle a partout les mêmes caractères essentiels. Comme un même effet a toujours une même cause, il y a lieu de penser que cette notion, partout identique à elle-même, ne résulte pas, ici et là, d'éléments différents. L'origine que nous serons amené à lui attribuer par l'étude des tribus dont il va être plus spécialement question, devra donc être considérée comme également vraie des autres. Les premières nous fourniront l'occasion de faire, en quelque sorte, une expérience dont les résultats, comme ceux de toute expérience bien faite, seront susceptibles d'être généralisés.

L'homogénéité de la civilisation australienne suffirait, à elle seule, à justifier cette généralisation ; mais nous aurons soin de la confirmer ensuite au moyen de faits empruntés à d'autres peuples tant d'Australie que d'Amérique.

Comme les conceptions qui vont nous fournir la base de notre démonstration ont été rapportées en des termes différents par Spencer et Gillen, d'une part, et par Strehlow, de l'autre, nous devons exposer successivement ces deux versions. On verra que, bien interprétées, elles diffèrent dans la forme plus que dans le fond et qu'elles ont, en définitive, la même signification sociologique.

Suivant Spencer et Gillen, les âmes qui, à chaque génération, viennent animer le corps des nouveau-nés ne sont pas le produit de créations spéciales et originales ; toutes ces tribus admettraient qu'il existe un stock défini d'âmes, dont le nombre ne peut être accru d'une unité[1] et qui se réincarnent périodiquement. Quand un individu meurt, son âme quitte le corps où elle résidait, et une fois que le deuil est accompli, elle se rend au pays des âmes ; mais, au bout d'un certain temps, elle revient s'incarner à nouveau et ce sont ces réincarnations qui donnent lieu aux conceptions et aux naissances. Ces âmes fondamentales, ce sont celles qui, à l'origine même des choses. animaient les ancêtres, fondateurs du clan. A une époque, au-delà de laquelle l'imagination ne remonte pas et qui est considérée comme le premier commencement des temps, il existait des êtres qui ne dérivaient d'aucun autre. L'Arunta les appelle, pour cette raison, les *Aljirangamitjina*[2], les incréés, ceux qui sont de toute éternité, et, d'après Spencer et Gillen, il donnerait le nom d'*Alcheringa*[3] à la période où ces êtres fabuleux sont censés avoir vécu. Organisés

1. Elles peuvent se dédoubler provisoirement, comme nous verrons au chapitre suivant ; mais ces dédoublements n'ajoutent pas une unité au nombre des âmes susceptibles de se réincarner.
2. STREHLOW, I, p. 2.
3. *Nat. Tr.*, p. 73, n. 1.

en clans totémiques, tout comme les hommes d'aujourd'hui, ils passaient leur temps en voyages aux cours desquels ils accomplirent toute sorte d'actions prodigieuses dont les mythes perpétuent le souvenir. Mais un moment vint où cette vie terrestre prit fin : isolément ou par groupes, ils s'enfoncèrent dans le sol. Leurs corps se changèrent en arbres ou en rochers que l'on voit encore aux endroits où ils passent pour avoir disparu sous terre. Mais leurs âmes durent toujours ; elles sont immortelles. Elles continuent même à fréquenter les lieux où s'est terminée l'existence de leurs premiers hôtes. Ces lieux ont, d'ailleurs, en raison des souvenirs qui s'y rattachent, un caractère sacré ; c'est là que se trouvent les oknanikilla, ces sortes de sanctuaires où sont conservés les churinga du clan et qui sont comme les centres des différents cultes totémiques. Quand une des âmes qui errent autour de l'un de ces sanctuaires s'introduit dans le corps d'une femme, il en résulte une conception et, plus tard, une naissance[1]. Chaque individu est donc considéré comme un nouvel avatar d'un ancêtre déterminé : il est cet ancêtre même, réapparu dans un corps nouveau et sous de nouveaux traits. Or qu'étaient ces ancêtres ?

Tout d'abord, ils étaient doués de pouvoirs infiniment supérieurs à ceux que possèdent les hommes d'aujourd'hui, même les vieillards les plus respectés et les magiciens les plus réputés. On leur prête des vertus que nous pourrions qualifier de miraculeuses : « Ils pouvaient voyager sur le sol, sous le sol, dans les airs : en s'ouvrant une veine, chacun d'eux pouvait inonder des régions tout entières ou, au contraire, faire émerger des terres nou-

1. V. sur cet ensemble de conceptions, SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 119, 123-127, 387 et suiv. ; *North. Tr.*, p. 145-174. Chez les Gnanji, ce n'est pas nécessairement auprès de l'oknanikilla qu'a lieu la conception. Mais on croit que chaque couple est accompagné, dans ses pérégrinations sur le continent, d'un essaim d'âmes du totem du mari. Quand l'occasion est venue, l'une de ces âmes pénètre dans le corps de la femme et la féconde, où que celle-ci se trouve (*North. Tr.*, p. 169).

velles ; dans une muraille de rochers, ils faisaient apparaître un lac ou s'ouvrir une gorge qui leur servirait de passage ; là où ils plantaient leur nurtunja, des rocs ou des arbres sortaient de terre[1]. » Ce sont eux qui ont donné au sol la forme qu'il a présentement. Ils ont créé toutes sortes d'êtres, hommes ou animaux. Ce sont presque les dieux. Leurs âmes ont donc également un caractère divin. Et puisque les âmes des hommes sont ces âmes ancestrales réincarnées dans des corps humains, elles sont elles-mêmes des êtres sacrés.

En second lieu, ces ancêtres n'étaient pas des hommes, au sens propre du mot, mais des animaux ou des végétaux, ou bien des êtres mixtes où l'élément animal ou végétal prédominait : « Les ancêtres qui vivaient dans ces temps fabuleux, disent Spencer et Gillen, étaient, suivant l'opinion des indigènes, si étroitement associés avec les animaux et les plantes dont ils portaient le nom qu'un personnage de l'Alcheringa qui appartient au totem du kangourou, par exemple, est souvent représenté dans les mythes comme un homme-kangourou ou un kangourou-homme. Sa personnalité humaine est souvent absorbée par celle de la plante ou de l'animal dont il est censé descendu[2]. » Leurs âmes, qui durent toujours, ont nécessairement la même nature ; en elles aussi se marient l'élément humain et l'élément animal, avec une certaine tendance du second à prédominer sur le premier. Elles sont donc faites de la même substance que le principe totémique ; car nous savons que ce dernier a précisément pour caractéristique de présenter ce double aspect, de synthétiser et de confondre en soi les deux règnes.

Puisqu'il n'existe pas d'autres âmes que celles-là, nous arrivons à cette conclusion que l'âme, d'une manière générale, n'est pas autre chose que le principe totémique,

1. *Nat. Tr.*, p. 512-513. Cf. chap. X et XI.
2. *Ibid.*, p. 119.

incarné dans chaque individu. Et il n'y a dans cette dérivation rien qui puisse nous surprendre. Déjà nous savons que ce principe est immanent à chacun des membres du clan. Mais, en pénétrant dans les individus, il est inévitable qu'il s'individualise lui-même. Parce que les consciences, dont il devient ainsi un élément intégrant, diffèrent les unes des autres, il se différencie à leur image ; parce que chacune a sa physionomie propre, il prend, en chacune, une physionomie distincte. Sans doute, en lui-même, il reste une force extérieure et étrangère à l'homme ; mais la parcelle que chacun est censé en posséder ne peut pas ne pas contracter d'étroites affinités avec le sujet particulier en qui elle réside : elle participe de sa nature ; elle devient sienne en quelque mesure. Elle a ainsi deux caractères contradictoires, mais dont la coexistence est un des traits distinctifs de la notion d'âme. Aujourd'hui comme autrefois, l'âme est, d'une part, ce qu'il y a de meilleur et de plus profond en nous-mêmes, la partie éminente de notre être ; et pourtant, c'est aussi un hôte de passage qui nous est venu du dehors, qui vit en nous une existence distincte de celle du corps, et qui doit reprendre un jour sa complète indépendance. En un mot, de même que la société n'existe que dans et par les individus, le principe totémique ne vit que dans et par les consciences individuelles dont l'association forme le clan. Si elles ne le sentaient pas en elles, il ne serait pas ; ce sont elles qui le mettent dans les choses. Il est donc nécessité à se partager et à se fragmenter entre elles. Chacun de ces fragments est une âme.

Un mythe que nous trouvons dans un assez grand nombre de sociétés du centre, et qui, d'ailleurs, n'est qu'une forme particulière des précédents, montre mieux encore que telle est bien la matière dont est faite l'idée d'âme. Dans ces tribus, la tradition met à l'origine de chaque clan, non pas une pluralité d'ancêtres, mais deux seulement[1],

1. Chez les Kaitish (*North. Tr.*, p. 154), chez les Urabunna (*North. Tr.*, p. 146).

ou même un seul[1]. Cet être unique, tant qu'il resta ainsi solitaire, contenait en soi l'intégralité du principe totémique, puisque, à ce moment, il n'existait encore rien à quoi ce principe ait pu se communiquer. Or, suivant la même tradition, toutes les âmes humaines qui existent, et celles qui animent présentement les corps des hommes et celles qui, actuellement inemployées, sont en réserve pour l'avenir, seraient issues de ce personnage unique ; elles seraient faites de sa substance. En se mouvant sur la surface du sol, en s'agitant, en se secouant, il les aurait fait sortir de son corps et les aurait semées dans les divers lieux qu'il passe pour avoir traversés. N'est-ce pas dire, sous une forme symbolique, que ce sont des parcelles de la divinité totémique ?

Mais cette conclusion suppose que les tribus dont il vient d'être question admettent la doctrine de la réincarnation. Or, selon Strehlow, elle serait ignorée des Arunta, c'est-à-dire de la société que Spencer et Gillen ont le plus longtemps et le mieux étudiée. Si, dans ce cas particulier, ces deux observateurs s'étaient à ce point mépris, tout l'ensemble de leur témoignage devrait être considéré comme suspect. Il importe donc de déterminer la portée réelle de cette divergence.

D'après Strehlow, l'âme, une fois définitivement affranchie du corps par les rites du deuil, ne se réincarnerait plus à nouveau. Elle s'en irait à l'île des morts, où elle passerait les jours à dormir et les nuits à danser, jusqu'à ce qu'il ait plu sur la terre. A ce moment, elle reviendrait au milieu des vivants et jouerait le rôle de génie protecteur auprès des fils en bas âge, ou, à leur défaut, auprès des petits-fils que le mort a laissés derrière lui ; elle s'introduirait dans leurs corps et en faciliterait la croissance. Elle resterait

1. C'est le cas chez les Warramunga et les tribus parentes, Walpari, Wulmala, Worgaia, Tjingilli (*North. Tr.*, p. 161), et aussi chez les Umbaia et les Gnanji (*North. Tr.*, p. 170).

ainsi, au milieu de son ancienne famille, pendant un an ou deux ; après quoi, elle s'en retournerait au pays des âmes. Mais, au bout d'un certain temps, elle le quitterait derechef pour revenir faire sur terre un nouveau séjour qui, d'ailleurs, serait le dernier. Un moment viendrait où elle serait obligée de reprendre, et, cette fois, sans esprit de retour, la route de l'île des morts ; et là, après divers incidents dont il est inutile de rapporter le détail, un orage surviendrait au cours duquel elle serait foudroyée par un éclair. Sa carrière serait, alors, définitivement terminée[1].

Elle ne saurait donc se réincarner ; par suite, les conceptions et les naissances ne seraient pas dues à la réincarnation d'âmes qui, périodiquement, recommenceraient dans des corps nouveaux de nouvelles existences. Sans doute, Strehlow, tout comme Spencer et Gillen, déclare que, pour les Arunta, le commerce des sexes n'est aucunement la condition déterminante de la génération[2] ; celle-ci serait bien le produit d'opérations mystiques, mais différentes de celles que les précédents observateurs nous avaient fait connaître. Elle aurait lieu par l'une ou l'autre des deux voies suivantes.

Partout où un ancêtre de l'Alcheringa[3] est censé s'être enfoncé dans le sol, se trouve soit un rocher soit un arbre qui représente son corps. On appelle *nanja,* suivant Spencer et Gillen[4], *ngarra,* suivant Strehlow[5], l'arbre ou

1. Strehlow, I, p. 15-16. Pour les Loritja, v. Strehlow, II, p. 7.
2. Strehlow va jusqu'à dire que les relations sexuelles ne sont même pas considérées comme une condition nécessaire, une sorte de préparation à la conception (II, p. 52, n. 7). Il ajoute, il est vrai, quelques lignes plus bas, que les vieillards savent parfaitement quel rapport unit le commerce charnel et la génération et que, pour ce qui regarde les animaux, les enfants eux-mêmes sont au courant. Ce qui ne laisse pas d'affaiblir un peu la portée de sa première affirmation.
3. Nous employons, en général, la terminologie de Spencer et Gillen plutôt que celle de Strehlow, parce que la première est, dès à présent, consacrée par un long usage.
4. *Nat. Tr.*, p. 124, 513.
5. I, p. 5. *Ngarra*, suivant Strehlow, signifie éternel. Chez les Loritja, il n'y a que des rochers qui jouent ce rôle.

le rocher qui soutiennent ce rapport mystique avec le héros disparu. Parfois, c'est un trou d'eau qui passe pour s'être formé de cette façon. Or, sur chacun de ces arbres, de ces rochers, dans chacun de ces trous d'eau, vivent des embryons d'enfants, appelés *ratapa*[1], qui appartiennent exactement au même totem que l'ancêtre correspondant. Par exemple, sur un gommier qui représente un ancêtre du clan du Kangourou, se trouvent des ratapa qui ont tous le Kangourou pour totem. Qu'une femme vienne à passer, et, si elle est de la classe matrimoniale à laquelle doivent régulièrement appartenir les mères de ces ratapa[2], l'un d'eux pourra s'introduire en elle par la hanche. La femme est avertie de cette prise de possession par des douleurs caractéristiques qui sont les premiers symptômes de la grossesse. L'enfant ainsi conçu sera naturellement du même totem que l'ancêtre sur le corps mystique duquel il résidait avant de s'incarner[3].

Dans d'autres cas, le procédé employé est légèrement différent : c'est l'ancêtre lui-même qui opère en personne. A un moment donné, il sort de sa retraite souterraine et lance sur une femme qui passe un petit churinga, d'une

1. Strehlow traduit par *Kinderkeime* (germes d'enfants). Il s'en faut, d'ailleurs, que Spencer et Gillen aient ignoré le mythe des *ratapa* et les coutumes qui s'y rattachent. Ils nous en parlent explicitement dans *Nat. Tr.*, p. 366 et suiv. et p. 552. Ils signalent, sur différents points du territoire arunta, l'existence de rochers appelés *Erathipa*, d'où se dégagent des *spirit children*, des âmes d'enfants, qui s'introduisent dans le corps des femmes et les fécondent. Suivant Spencer et Gillen, *Erathipa* signifierait enfant, quoique, ajoutent-ils, ce mot ne soit que rarement employé avec ce sens dans la conversation courante (*ibid.*, p. 338).

2. Les Arunta sont répartis tantôt en quatre, tantôt en huit classes matrimoniales. La classe d'un enfant est déterminée par celle de son père ; inversement, de la première on peut déduire la seconde. (v. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 70 et suiv. ; Strehlow, I, p. 6 et suiv.). Reste à savoir comment le ratapa a une classe déterminée ; nous revenons plus loin sur ce point.

3. Strehlow, II, p. 52. Il arrive parfois, mais rarement, que des contestations s'élèvent sur la nature du totem de l'enfant. Strehlow en cite un cas (p. 53).

forme spéciale, appelé *namatuna*[1]. Le churinga pénètre dans le corps de la femme et y prend une forme humaine tandis que l'ancêtre disparaît à nouveau dans le sol[2].

Ces deux modes de conception passent pour être aussi fréquents l'un que l'autre. C'est la forme du visage de l'enfant qui révélerait la manière dont il a été conçu : selon qu'il a la figure ou large ou allongée, on dit qu'il est dû à l'incarnation d'un ratapa ou d'un namatuna. Cependant, outre ces deux procédés de fécondation, Strehlow en signale un troisième, mais qui passe pour être beaucoup plus rare. L'ancêtre, après que son namatuna a pénétré dans le corps de la femme, s'y introduirait lui-même et se soumettrait volontairement à une nouvelle naissance. La conception serait donc due cette fois à une véritable réincarnation d'ancêtre. Seulement, le cas serait très exceptionnel et, de plus, quand l'homme ainsi conçu meurt, l'âme ancestrale qui l'animait s'en irait, comme les âmes ordinaires, à l'île des morts où, après les délais usuels, elle serait définitivement anéantie. Elle ne subirait donc pas de nouvelles réincarnations[3].

Telle est la version de Strehlow[4]. Dans la pensée de cet auteur, elle s'opposerait radicalement à celle de Spencer et Gillen. En réalité, elle n'en diffère que par la lettre des formules et des symboles, mais sous des variantes de forme, c'est, de part et d'autre, le même thème mythique.

En premier lieu, tous ces observateurs sont d'accord pour voir dans toute conception le produit d'une incarnation. Seulement, suivant Strehlow, ce qui s'incarne, ce n'est pas une âme, mais un ratapa ou un namatuna. Qu'est-ce donc qu'un ratapa ? C'est, dit Strehlow, un

1. C'est le même mot que *namatwinna* qu'on trouve chez SPENCER et GILLEN (*Nat. Tr.*, p. 541).
2. STREHLOW, II, p. 53.
3. *Ibid.*, II, p. 56.
4. MATHEWS attribue aux Tjingilli (*alias* Chingalee) une théorie analogue de la conception (*Proc. R. Gegor. Trans. and Soc. Queensland*, XXII (1907), p. 75-76).

embryon complet, fait à la fois d'une âme et d'un corps. Mais l'âme est toujours représentée sous des formes matérielles ; elle dort, danse, chasse, mange, etc. Elle comprend donc, elle aussi, un élément corporel. Inversement, le ratapa n'est pas visible du vulgaire ; nul ne le voit, quand il s'introduit dans le corps de la femme[1] ; c'est dire qu'il est fait d'une matière très comparable à celle de l'âme. Ainsi, sous ce rapport, il ne semble pas qu'il soit possible de les différencier nettement l'un de l'autre. Ce sont, en définitive, des êtres mythiques qui sont sensiblement conçus d'après le même modèle. Schulze les appelle des âmes d'enfants[2]. De plus, tout comme l'âme, le ratapa soutient, avec l'ancêtre dont l'arbre ou le rocher sacrés sont des formes matérialisées, les relations les plus étroites. Il est du même totem que cet ancêtre, de la même phratrie, de la même classe matrimoniale[3]. Sa place dans les cadres sociaux de la tribu est exactement celle que l'ancêtre est censé y avoir occupée autrefois. Il porte le même nom[4]. C'est la preuve que ces deux personnalités sont, pour le moins, très proches parentes l'une de l'autre.

Il y a plus ; cette parenté va jusqu'à une complète identité. C'est en effet, sur le corps mystique de l'ancêtre que le ratapa s'est formé ; il en vient ; il est comme une parcelle qui s'en serait détachée. C'est donc, en somme, quelque chose de l'ancêtre qui pénètre dans le sein de la mère et qui

1. Il arrive parfois que l'ancêtre qui est censé avoir lancé le namatuna se montre à la femme sous les espèces d'un animal ou d'un homme ; c'est une preuve de plus de l'affinité de l'âme ancestrale pour une forme matérielle.

2. SCHULZE, *loc. cit.*, p. 237.

3. C'est ce qui résulte de ce fait que le ratapa ne peut s'incarner que dans le corps d'une femme qui appartient à la même classe matrimoniale que la mère de l'ancêtre mythique. Aussi ne comprenons-nous pas comment STREHLOW a pu dire (I, p. 42, *Anmerkung*) que, sauf dans un cas, les mythes n'affectent pas les ancêtres de l'Alcheringa à des classes matrimoniales déterminées. Sa propre théorie de la conception suppose tout le contraire (cf. II, p. 53 et suiv.).

4. STREHLOW, II, p. 58.

devient l'enfant. Et ainsi nous revenons à la conception de Spencer et Gillen : la naissance est due à l'incarnation d'un personnage ancestral. Sans doute, ce n'est pas ce personnage tout entier qui s'incarne ; ce n'en est qu'une émanation. Mais la différence est d'un intérêt tout à fait secondaire, puisque, quand un être sacré se divise et se dédouble, il se retrouve, avec tous ses caractères essentiels, dans chacun des fragments entre lesquels il s'est partagé. L'ancêtre de l'Alcheringa est donc, au fond, tout entier dans cet élément de lui-même qui devient un ratapa[1].

Le second mode de conception, distingué par Strehlow, a la même signification. Le churinga, en effet, et, spécialement, ce churinga particulier qu'on appelle le namatuna, est considéré comme un avatar de l'ancêtre ; c'en est le corps, suivant Strehlow[2], tout comme l'arbre nanja. En d'autres termes, la personnalité de l'ancêtre, son churinga, son arbre nanja sont des choses sacrées, qui inspirent les mêmes sentiments et auxquelles on attribue la même valeur religieuse. Aussi se transforment-elles les unes dans les autres : là où l'ancêtre a perdu un churinga, un arbre ou un rocher sacrés sont sortis de terre, tout comme aux endroits où il s'est lui-même abîmé dans le sol[3]. Il y a donc une équivalence mythique entre un personnage de l'Alcheringa et son churinga ; par suite, quand

1. La différence entre les deux versions s'atténue encore et se réduit presque à rien si l'on remarque que, quand Spencer et Gillen nous disent que l'âme ancestrale s'incarne dans le corps de la femme, les expressions dont ils se servent ne doivent pas être prises à la lettre. Ce n'est pas l'âme tout entière qui vient féconder la mère, mais seulement une émanation de cette âme. En effet, de leur aveu, une âme, égale en pouvoirs et même plutôt supérieure à celle qui s'est incarnée, continue à résider dans l'arbre ou le rocher nanja (V. *Nat. Tr.*, p. 514) ; nous aurons l'occasion de revenir sur ce point (cf. plus bas, p. 393).

2. II, p. 76, 81. Suivant Spencer et Gillen, le churinga serait non le corps de l'ancêtre, mais l'objet dans lequel réside l'âme de ce dernier. Ces deux interprétations mythiques sont, au fond, identiques et on voit aisément comment on a pu passer de l'une à l'autre : le corps est le lieu où réside l'âme.

3. Strehlow, I, p. 4.

le premier lance un namatuna dans le corps d'une femme, c'est comme s'il y pénétrait lui-même. En fait, nous avons vu qu'il s'y introduit parfois en personne à la suite du namatuna ; d'après d'autres récits, il l'y précède ; on dirait qu'il lui fraye la voie[1]. Le fait que ces thèmes coexistent dans un même mythe achève de montrer que l'un n'est qu'un doublet de l'autre.

D'ailleurs, de quelque manière que la conception ait eu lieu, il n'est pas douteux que chaque individu est uni à un ancêtre déterminé de l'Alcheringa, par des liens exceptionnellement intimes. D'abord, chaque homme a son ancêtre attitré ; deux personnes ne peuvent avoir simultanément le même. Autrement dit, un être de l'Alcheringa ne compte jamais qu'un seul représentant parmi les vivants[2]. Il y a plus, l'un n'est qu'un aspect de l'autre. En effet, le churinga laissé par l'ancêtre exprime, comme nous le savons, sa personnalité ; si nous adoptons l'interprétation que rapporte Strehlow, et qui est peut-être la plus satisfaisante, nous dirons que c'est son corps. Mais ce même churinga est apparenté de la même manière à l'individu qui est sensé avoir été conçu sous l'influence de l'ancêtre, c'est-à-dire qui est le fruit de ses œuvres mystiques. Quand on introduit le jeune initié dans le sanctuaire du clan, on lui montre le churinga de son ancêtre en lui disant : « Tu es ce corps ; tu es la même chose que cela[3]. » Le churinga est donc, suivant l'expression même de Strehlow, « le corps commun de l'individu et de son ancêtre »[4].

1. Strehlow, I, p. 53-54. Dans ces récits, l'ancêtre commence par s'introduire lui-même dans le sein de la femme et il y produit les troubles caractéristiques de la grossesse. Puis il en sort et ne laisse qu'ensuite le namatuna.
2. Strehlow, II, p. 76.
3. *Ibid.*, p. 81. Voici la traduction mot à mot des termes employés telle que nous la donne Strehlow : *Dies du Körper bist ; dies du der nämliche.* Dans un mythe, un héros civilisateur, Mangarkunjerkunja, présentant à chaque homme le churinga de son ancêtre, lui dit : « Tu es né de ce churinga » (*ibid.*, p. 76).
4. Strehlow, II, p. 76.

Pour qu'ils puissent avoir le même corps, il faut que, par un côté tout au moins, leurs deux personnalités se confondent. C'est d'ailleurs ce que reconnaît explicitement Strehlow : « Par le tjutunga (churinga), dit-il, l'individu est uni à son ancêtre personnel[1]. »

Il reste donc que, pour Strehlow comme pour Spencer et Gillen, il y a dans chaque nouveau-né un principe religieux, mystique, qui émane d'un ancêtre de l'Alcheringa. C'est ce principe qui fait l'essence de chaque individu ; c'en est donc l'âme ou, en tout cas, l'âme est faite de la même matière et de la même substance. Or, c'est uniquement sur ce fait fondamental que nous nous sommes appuyé pour déterminer la nature et l'origine de l'idée d'âme. Les métaphores différentes au moyen desquelles il a pu être exprimé n'ont pour nous qu'un intérêt tout à fait secondaire[2].

Loin de contredire les données sur lesquelles repose notre thèse, les récentes observations de Strehlow nous apportent des preuves nouvelles qui la confirment. Notre raisonnement consistait à inférer la nature totémique de l'âme humaine d'après la nature totémique de l'âme ancestrale dont la première est une émanation et une sorte de réplique. Or, quelques-uns des faits nouveaux que nous devons à Strehlow démontrent, plus catégoriquement encore que ceux dont nous disposions jusqu'ici, ce caractère et de l'une et de l'autre. D'abord, tout comme Spencer et Gil-

1. Strehlow, *ibid.*

2. Au fond, la seule divergence réelle qu'il y ait entre Strehlow, d'une part, Spencer et Gillen, de l'autre, est la suivante. Pour ces derniers, l'âme de l'individu, après la mort, revient à l'arbre nanja où elle se confond à nouveau avec l'âme de l'ancêtre (*Nat. Tr.*, p. 513) ; pour Strehlow, elle s'en va à l'île des morts où elle finit par être anéantie. Dans un mythe comme dans l'autre, elle ne survit pas individuellement. Quant à la cause de cette divergence, nous renonçons à la déterminer. Il est possible qu'il y ait eu une erreur d'observation commise par Spencer et Gillen qui ne nous parlent pas de l'île des morts. Il est possible aussi que le mythe ne soit pas le même chez les Arunta de l'est que Spencer et Gillen ont surtout observés, et dans d'autres parties de la tribu.

len, Strehlow insiste sur « les rapports intimes qui unissent chaque ancêtre à un animal, à une plante ou à un autre objet naturel ». Quelques-uns de ces Altjirangamitjina (ce sont les gens de l'Alcheringa de Spencer et Gillen), « doivent, dit-il, s'être directement manifestés en qualité d'animaux ; d'autres prenaient la forme animale d'une manière passagère »[1]. Maintenant encore, il leur arrive sans cesse de se transformer en animaux[2]. En tout cas, et quel que soit leur aspect extérieur, « en chacun d'eux, les qualités propres et distinctives de l'animal ressortent avec évidence ». Par exemple, les ancêtres du clan du Kangourou mangent de l'herbe comme des kangourous véritables et fuient devant le chasseur ; ceux du clan de l'Émou courent et se nourrissent comme les émous[3], etc. Il y a plus : ceux des ancêtres qui avaient pour totem un végétal sont devenus, à leur mort, ce végétal lui-même[4] ! D'ailleurs, cette étroite parenté de l'ancêtre et de l'être totémique est si vivement sentie par l'indigène qu'elle affecte la terminologie. Chez les Arunta, l'enfant appelle *altjira* le totem de sa mère, qui lui sert de totem secondaire[5]. Comme, primitivement, la filiation se faisait en ligne utérine, il y eut un temps où chaque individu n'avait pas d'autre totem que celui de sa mère ; il est donc très vraisemblable que ce terme d'*altjira* désignait le totem proprement dit. Or il entre évidemment dans la composition du mot qui signifie grand ancêtre, *altjirangamitjina*[6].

L'idée de totem et celle d'ancêtre sont même si voisines l'une de l'autre que, parfois, on paraît les confondre. Ainsi, après nous avoir parlé du totem de la mère ou *altjira*, Strehlow ajoute : « Cet *altjira* apparaît aux noirs en rêve

1. Strehlow, II, p. 51.
2. *Ibid.*, II, p. 56.
3. *Ibid.*, I, p. 3-4.
4. *Ibid.*, II, p. 61.
5. V. plus haut, p. 261.
6. Strehlow, II, p. 57 et I, p. 2.

et leur adresse des avertissements, de même qu'il apporte des renseignements sur eux à leurs amis endormis »[1]. Cet *altjira* qui parle, qui est attaché personnellement à chaque individu, est évidemment un ancêtre ; et pourtant, c'est aussi une incarnation du totem. Un texte de Roth où il est question d'invocations adressées au totem doit, sans doute, être interprété dans ce sens[2]. Il semble donc bien que le totem soit parfois représenté dans les esprits sous la forme d'une collection d'êtres idéaux, de personnages mythiques qui sont plus ou moins indistincts des ancêtres. En un mot, les ancêtres, c'est le totem fragmenté[3].

Mais si l'ancêtre se confond à ce point avec l'être totémique, il n'en peut être autrement de l'âme individuelle qui tient de si près à l'âme ancestrale. C'est, d'ailleurs, ce qui ressort également des liens étroits qui unissent chaque homme à son churinga. Nous savons, en effet, que le churinga exprime la personnalité de l'individu qui passe pour en être né[4] ; mais il exprime également l'animal totémique. Quand le héros civilisateur, Mangarkunjerkunja, présenta à chacun des membres du clan du Kangourou son churinga personnel, il s'exprima en ces termes : « Voilà le corps d'un kangourou »[5]. Ainsi, le churinga est à la fois le corps de l'ancêtre, de l'individu actuel et de l'animal totémique ; ces trois êtres forment donc, suivant une forte et juste expression de Strehlow, « une unité solidaire »[6]. Ce sont des termes en partie équivalents et substituables les uns aux autres. C'est dire qu'ils sont conçus comme des aspects différents d'une seule et même réalité, qui se définit également par les attributs distinctifs du totem. C'est le prin-

1. STREHLOW, II, p. 57.
2. ROTH, *Superstition, Magic, etc.*, § 74.
3. En d'autres termes, l'espèce totémique est beaucoup plus constituée par le groupe des ancêtres, par l'espèce mythique, que par l'espèce animale ou végétale proprement dite.
4. V. plus haut, p. 363.
5. STREHLOW, II, p. 76.
6. STREHLOW, *ibid.*

cipe totémique qui est leur commune essence. Le langage lui-même exprime cette identité. Le mot de ratapa et, dans la langue des Loritja, celui de *aratapi*, désignent l'embryon mythique qui se détache de l'ancêtre et qui devient l'enfant ; or les mêmes mots désignent aussi le totem de ce même enfant, tel qu'il est déterminé par l'endroit où la mère croit avoir conçu[1].

III

Dans ce qui précède, il est vrai, la doctrine de la réincarnation n'a été étudiée que dans les tribus de l'Australie centrale ; on pourrait donc juger trop étroites les bases sur lesquelles repose notre inférence. Mais d'abord, pour les raisons que nous avons exposées, l'expérience a une portée qui s'étend au-delà des sociétés que nous avons directement observées. De plus, les faits abondent qui établissent que les mêmes conceptions ou des conceptions analogues se rencontrent sur les points les plus divers de l'Australie ou y ont, tout au moins, laissé des traces apparentes. On les retrouve jusqu'en Amérique.

Dans l'Australie méridionale, Howitt les signale chez les Dieri[2]. Le mot de *Mura-mura*, que Gason traduisait par Bon-Esprit et où il croyait voir exprimée la croyance en un dieu créateur[3], est, en réalité, un nom collectif qui désigne la multitude des ancêtres que le mythe place à l'origine de la tribu. Ils continuent à exister aujourd'hui comme autrefois. « On croit qu'ils habitent dans des arbres qui, pour cette raison, sont sacrés. » Certaines dispositions du sol, des rochers, des sources sont identifiées avec ces Mura-

1. STREHLOW, II, p. 57, 60, 61. La liste des totems est appelée par Strehlow la liste des ratapa.
2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 475 et suiv.
3. *The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines, in* CURR, II, p. 47.

mura[1] qui, par conséquent, ressemblent singulièrement aux Altjirangamitjina des Arunta. Les Kurnai du Gippsland, bien qu'il n'existe plus chez eux que des vestiges de totémisme, croient également en l'existence d'ancêtres appelés *Muk-Kurnai*, et qu'ils conçoivent comme des êtres intermédiaires entre l'homme et l'animal[2]. Chez les Nimbaldi, Taplin a observé une théorie de la conception qui rappelle celle que Strehlow prête aux Arunta[3]. Dans l'État de Victoria, chez les Wotjobaluk, nous trouvons intégralement la croyance en la réincarnation. « Les esprits des morts, dit Mathews, s'assemblent dans les *miyur*[4] de leurs clans respectifs ; ils en sortent pour naître à nouveau sous forme humaine quand une occasion favorable se présente[5]. » Mathews affirme même que « la croyance à la réincarnation ou à la transmigration des âmes est fortement enracinée dans toutes les tribus australiennes »[6].

Si nous passons dans les régions septentrionales, nous trouvons au nord-ouest, chez les Niol-Niol, la pure doctrine des Arunta : toute naissance est attribuée à l'incarnation d'une âme préexistante qui s'introduit dans un corps de femme[7]. Dans le Queensland du Nord, des mythes, qui ne diffèrent des précédents que dans la forme, traduisent exactement les mêmes idées. Dans les tribus de la rivière Pennefather, on croit que tout homme a deux âmes : l'une, appelée *ngai*, réside dans le cœur, l'autre, *choi*, reste dans le placenta. Aussitôt après la naissance, le placenta est enterré en un lieu consacré. Un génie particulier, nommé

1. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 482.
2. *Ibid.*, p. 487.
3. TAPLIN, *Folklore, Customs, Manners, etc., of South Austral. Aborig.*, p. 88.
4. Chaque clan d'ancêtres a, sous terre, son camp spécial ; le miyur est ce camp.
5. MATHEWS, in *Journal of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 293. Mathews signale la même croyance dans d'autres tribus de Victoria (*ibid.*, p. 197).
6. MATHEWS, *ibid.*, p. 349.
7. J. BISHOF, Die Niol-Niol, in *Anthropos*, III, p. 35.

Anje-a, qui est préposé au phénomène de la procréation, va recueillir ce *choi* et le conserve jusqu'à ce que l'enfant, devenu adulte, se soit marié. Quand le moment est venu de lui donner un fils, Anje-a prélève une parcelle du choi de cet homme, l'insère dans l'embryon qu'il fabrique et qu'il introduit dans le sein de la mère. C'est donc avec l'âme du père qu'est faite celle de l'enfant. Il est vrai que celui-ci ne reçoit pas tout d'abord l'intégralité de l'âme paternelle, car le *ngai* continue à rester dans le cœur du père tant que ce dernier est en vie. Mais quand il meurt, le *ngai*, libéré, va, lui aussi, s'incarner dans le corps des enfants ; il se répartit également entre eux s'il y en a plusieurs. Il y a ainsi une parfaite continuité spirituelle entre les générations ; c'est la même âme qui se transmet du père aux enfants et de ceux-ci à leurs enfants, et cette âme unique, toujours identique à elle-même malgré ses divisions et ses subdivisions successives, c'est celle qui animait à l'origine des choses le premier ancêtre[1]. Entre cette théorie et celle des tribus du centre il n'y a qu'une seule différence de quelque importance ; c'est qu'ici la réincarnation est l'œuvre non des ancêtres eux-mêmes, mais d'un génie spécial, professionnellement préposé à cette fonction. Mais il semble bien que ce génie soit le produit d'un syncrétisme qui a fait fusionner en une seule et même figure les figures multiples des premiers ancêtres. Ce qui rend cette hypothèse au moins vraisemblable, c'est que le mot Anje-a et celui d'Anjir sont évidemment très proches parents ; or le second désigne le premier homme, l'ancêtre initial de qui tous les hommes seraient issus[2].

1. Roth, *Superstition, etc.*, § 68 ; cf. 69 *a*, le cas semblable des indigènes de la Rivière Proserpine. Pour simplifier l'exposé, nous avons laissé de côté la complication qui tient à la différence des sexes. L'âme des filles est faite avec le choi de leur mère, tandis qu'elles partagent avec leurs frères le ngai de leur père. Cette particularité, qui vient peut-être de ce que les deux systèmes de filiation ont été successivement en usage, n'atteint pas, d'ailleurs, le principe de la perpétuité de l'âme.

2. *Ibid.*, p. 16.

Les mêmes idées se retrouvent dans les tribus indiennes de l'Amérique. Chez les Tlinkit, dit Krause, les âmes des trépassés passent pour revenir sur terre et pour s'introduire dans le corps des femmes enceintes de leur famille. « Quand donc une femme, pendant sa grossesse, rêve de quelque parent décédé, elle croit que l'âme de ce dernier a pénétré en elle. Si le nouveau-né présente quelque signe caractéristique qu'avait déjà le défunt, on considère qu'il est le défunt lui-même, revenu sur terre, et on lui donne le nom de ce dernier[1]. » Cette croyance est également générale chez les Haida. C'est la shamane qui révèle quel est le parent qui s'est réincarné dans l'enfant et, par conséquent, quel nom ce dernier doit porter[2]. Chez les Kwakiutl, on croit que le dernier mort revient à la vie dans la personne du premier enfant qui naît dans la famille[3]. Il en est de même chez les Hurons, les Iroquois, les Tinneh et dans beaucoup d'autres tribus des États-Unis[4].

La généralité de ces conceptions s'étend naturellement à la conclusion que nous en avons déduite, c'est-à-dire à l'explication que nous avons proposée de l'idée de l'âme. La portée générale en est, d'ailleurs, confirmée par les faits suivants.

Nous savons[5] que chaque individu recèle en lui quelque chose de la force anonyme qui est diffuse dans l'espèce sacrée ; il est, lui-même, membre de cette espèce. Mais ce n'est pas en tant qu'être empirique et sensible ; car, en dépit des dessins et des signes symboliques dont il décore son corps, il n'a, sous ce rapport, rien qui rappelle la

1. *Die Tlinkit-Indianer*, p. 282.
2. SWANTON, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 117 et suiv.
3. BOAS, *Sixth Rep. of the Committee on the North-Western Tribes of Canada*, p. 59.
4. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains*, II, p. 434 ; PETITOT, *Monographie des Dènè-Dindjié*, p. 59.
5. V. plus haut, p. 190 et suiv.

forme d'un animal ou d'une plante. C'est donc qu'il existe en lui un autre être en qui il ne laisse pas de se reconnaître, mais qu'il se représente sous les espèces d'un animal ou d'un végétal. N'est-il pas évident que ce double ne peut être que l'âme, puisque l'âme est déjà, par elle-même, un double du sujet qu'elle anime ? Ce qui achève de justifier cette identification, c'est que les organes où s'incarne plus éminemment le fragment de principe totémique que contient chaque individu sont aussi ceux où l'âme réside. C'est le cas du sang. Il y a dans le sang quelque chose de la nature du totem, comme le prouve le rôle qu'il joue dans les cérémonies totémiques[1]. Mais en même temps, le sang est un des sièges de l'âme ; ou plutôt c'est l'âme même vue du dehors. Quand le sang fuit, la vie s'écoule et, du même coup, l'âme s'échappe. L'âme se confond donc avec le principe sacré qui est immanent au sang.

D'un autre côté, si notre explication est fondée, le principe totémique, en pénétrant, comme nous le supposons, dans l'individu, doit y garder une certaine autonomie puisqu'il est spécifiquement distinct du sujet en qui il s'incarne. Or c'est précisément ce que Howitt dit avoir observé chez les Yuin : « Que, dans ces tribus, dit-il, le totem soit conçu comme constituant, en quelque manière, une partie de l'homme, c'est ce que prouve clairement le cas du nommé Umbara, dont j'ai déjà parlé. Celui-ci me raconta que, il y a de cela quelques années, un individu du clan des lézards dentelés *(lace-lizards)* lui envoya son totem tandis qu'il dormait. Le totem pénétra dans la gorge du dormeur dont il mangea presque le totem, lequel résidait dans la poitrine ; ce qui faillit déterminer la mort[2]. » Il est donc bien vrai que le totem se fragmente en s'individualisant et que chacune des parcelles qui se détachent ainsi joue le rôle d'un esprit, d'une âme qui réside dans le corps[3].

1. V. plus haut, p. 194.
2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 147. Cf. *ibid.*, p. 769.
3. STREHLOW (I, p. 15, n. 2), SCHULZE (*loc. cit.*, p. 246) nous repré-

Mais voici des faits plus directement démonstratifs. Si l'âme n'est que le principe totémique individualisé, elle doit, au moins dans certains cas, soutenir des rapports plus ou moins étroits avec l'espèce animale ou végétale dont le totem reproduit la forme. Et en effet, « les Geawe-Gal (tribu de la Nouvelle-Galles du Sud) croient que chacun a en soi une affinité pour l'esprit de quelque oiseau, bête ou reptile. Non pas que l'individu soit censé être descendu de cet animal ; mais on estime qu'il y a une parenté entre l'esprit qui anime l'homme et l'esprit de l'animal »[1].

Il y a même des cas où l'âme passe pour émaner immédiatement du végétal ou de l'animal qui sert de totem. Chez les Arunta, d'après Strehlow, quand une femme a abondamment mangé d'un fruit, on croit qu'elle donnera le jour à un enfant qui aura ce fruit pour totem. Si, au moment où elle a senti les premiers tressaillements de l'enfant, elle regardait un kangourou, on croit qu'un ratapa de kangourou a pénétré son corps et l'a fécondée[2]. H. Basedow a rapporté le même fait des Wogait[3]. Nous savons, d'autre part, que le ratapa et l'âme sont choses à peu près indistinctes. Or, on n'aurait pas pu attribuer à l'âme une telle origine, si l'on ne pensait pas qu'elle est faite de la même

sentent l'âme, comme Howitt nous représente ici le totem, sortant du corps pour aller manger une autre âme. De même, on a vu plus haut l'altjira ou totem maternel se manifester en rêve ainsi qu'une âme ou un esprit.

1. Fison et Howitt, *Hurnai and Kamilaroi*, p. 280.

2. *Globus*, t. CXI, p. 289. Malgré des objections de Leonhardi, Strehlow a maintenu ses affirmations sur ce point (v. Strehlow, III, p. xi). Leonhardi trouve qu'il y a quelque contradiction entre cette assertion et la théorie d'après laquelle les ratapa émanent d'arbres, de rochers, de churinga. Mais l'animal totémique incarne le totem tout comme l'arbre ou le rocher nanja ; il peut donc jouer le même rôle. Ces différentes choses sont mythologiquement équivalentes.

3. Notes on the West Coastal Tribes of the Northern Territory of S. Australia, in *Trans. R. Soc. South Australia*, XXXI (1907), p. 4. Cf. à propos des tribus du district de Cairns (Queensland septentrional,) *Man*, 1909, n° 86.

substance que les animaux ou les végétaux de l'espèce totémique.

Aussi l'âme est-elle souvent représentée sous forme animale. On sait que, dans les sociétés inférieures, la mort n'est jamais considérée comme un événement naturel, dû à l'action de causes purement physiques ; on l'attribue généralement aux maléfices de quelque sorcier. Dans un grand nombre de tribus australiennes, pour déterminer quel est l'auteur responsable de ce meurtre, on part de ce principe que, cédant à une sorte de nécessité, l'âme du meurtrier vient inévitablement visiter sa victime. C'est pourquoi on dispose le corps sur un échafaudage ; puis, sous le cadavre et tout autour, on aplanit soigneusement la terre de manière à ce que la moindre marque y devienne aisément perceptible. On revient le lendemain ; si, dans l'intervalle, un animal a passé par là, on en peut facilement reconnaître les traces. Leur forme révèle l'espèce à laquelle il appartient et, de là, on infère le groupe social dont fait partie le coupable. On dit que c'est un homme de telle classe ou de tel clan[1] selon que l'animal est un totem de ce clan ou de cette classe. C'est donc que l'âme est censée être venue sous la figure de l'animal totémique.

Dans d'autres sociétés, où le totémisme est affaibli ou a disparu, l'âme continue cependant à être pensée sous forme animale. Les indigènes du Cap Bedford (Queensland du Nord) croient que l'enfant, au moment où il entre dans le corps de la mère, est un courlis si c'est une fille, un serpent si c'est un garçon. Il ne prend qu'ensuite forme

1. Chez les Wakelvura où, selon Curr et Howitt, chaque classe matrimoniale a ses totems propres, l'animal dit la classe (v. CURR, III, p. 28) ; chez les Buandik, il révèle le clan (Mrs James S. SMITH, *The Booandik Tribes of S. Austral. Aborigines*, p. 128). Cf. HOWITT, On some Austral. Beliefs, in *J.A.I.*, XIII, p. 191 ; XIV, p. 362 ; THOMAS, An American View of Totemism, in *Man*, 1902, n° 85 ; MATHEWS, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 347-348 ; BROUGH SMYTH, I, p. 110 ; SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 513.

humaine[1]. Beaucoup d'Indiens de l'Amérique du Nord, dit le prince de Wied, disent qu'ils ont un animal dans le corps[2]. Les Bororo du Brésil se figurent leur âme sous l'aspect d'un oiseau et, pour cette raison, ils croient être des oiseaux de cette même variété[3]. Ailleurs, elle est conçue comme un serpent, un lézard, une mouche, une abeille, etc.[4].

Mais c'est surtout après la mort que cette nature animale de l'âme se manifeste. Pendant la vie, ce caractère est comme partiellement voilé par la forme même du corps humain. Mais, une fois que la mort l'a mise en liberté, elle redevient elle-même. Chez les Omaha, dans deux au moins des clans du buffle, on croit que les âmes des morts s'en vont rejoindre les buffles, leurs ancêtres[5]. Les Hopi sont divisés en un certain nombre de clans, dont les ancêtres étaient des animaux ou des êtres à forme animale. Or, rapporte Schoolcraft, ils disent qu'à la mort ils reprennent leur forme originelle ; chacun d'eux redevient un ours, un cerf, selon le clan auquel il appartient[6]. Très souvent, l'âme passe pour se réincarner dans un corps d'animal[7]. C'est de là très vraisemblablement

1. ROTH, *Superstition*, etc., § 83. C'est probablement une forme de totémisme sexuel.
2. Prinz zu WIED, *Reise in das innere Nord-Amerika*, II, p. 190.
3. K. von den STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Bräsiliens*, 1894, p. 511, 512.
4. V. FRAZER, *Golden Bough*², I, p. 250, 253, 256, 257, 258.
5. *Third Rep.*, p. 229, 233.
6. *Indian Tribes*, IV, p. 86.
7. Par exemple, chez les Batta de Sumatra (v. *Golden Bough*², III, p. 420), en Mélanésie (CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 178), dans l'archipel malais (TYLOR, Remarks on Totemism, in *J.A.I.*, nouvelle série, I, p. 147). On remarquera que les cas où l'âme, après la mort, se présente nettement sous forme animale sont empruntés à des sociétés où le totémisme est plus ou moins entamé. C'est que, là où les croyances totémiques sont relativement pures, l'idée d'âme est forcément ambiguë ; car le totémisme implique qu'elle participe à la fois des deux règnes. Elle ne peut se déterminer dans un sens ou dans l'autre d'une manière exclusive, mais prend tantôt un aspect et tantôt l'autre suivant les circonstances. Plus le totémisme régresse, moins cette ambiguïté

qu'est venue la doctrine, si répandue, de la métempsycose. Nous avons vu combien Tylor est embarrassé pour en rendre compte[1]. Si l'âme est un principe essentiellement humain, quoi de plus singulier, en effet, que cette prédilection marquée qu'elle manifeste, dans un si grand nombre de sociétés, pour la forme animale ? Tout s'explique, au contraire, si, par sa constitution même, l'âme est proche parente de l'animal : car alors, en revenant, après la vie, au monde de l'animalité, elle ne fait que retourner à sa véritable nature. Ainsi, la généralité de la croyance à la métempsycose est une nouvelle preuve que les éléments constitutifs de l'idée d'âme ont été principalement empruntés au règne animal, comme le suppose la théorie que nous venons d'exposer.

IV

Ainsi la notion d'âme est une application particulière des croyances relatives aux êtres sacrés. Par là se trouve expliqué le caractère religieux que cette idée a présenté dès qu'elle est apparue dans l'histoire et qu'elle conserve encore aujourd'hui. L'âme, en effet, a toujours été considérée comme une chose sacrée ; à ce titre, elle s'oppose au corps qui, par lui-même, est profane. Elle ne se distingue pas seulement de son enveloppe matérielle comme le dedans du dehors ; on ne se la représente pas simplement comme faite d'une matière plus subtile, plus fluide ; mais, de plus, elle inspire quelque chose de ces sentiments qui sont partout réservés à ce qui est divin. Si l'on n'en fait pas un dieu, on y voit du moins une étincelle de la divinité.

devient nécessaire, en même temps que les esprits ressentent un plus vif besoin de distinction. Alors, les affinités si marquées de l'âme pour le règne animal se font sentir, surtout après qu'elle est libérée du corps humain.

1. V. plus haut, p. 242. Sur la généralité de la croyance à la métempsycose, v. TYLOR, II, p. 8 et suiv.

Ce caractère essentiel serait inexplicable si l'idée d'âme n'était qu'une solution pré-scientifique apportée au problème du rêve : car, comme il n'y a rien dans le rêve qui puisse éveiller l'émotion religieuse, la cause par laquelle on en rend compte ne saurait être d'une autre nature. Mais si l'âme est une partie de la substance divine, elle représente en nous autre chose que nous-mêmes ; si elle est faite de la même matière mentale que les êtres sacrés, il est naturel qu'elle soit l'objet des mêmes sentiments.

Et le caractère que l'homme s'attribue ainsi n'est pas le produit d'une pure illusion ; tout comme la notion de force religieuse et de divinité, la notion d'âme n'est pas sans réalité. Il est bien vrai que nous sommes formés de deux parties distinctes qui s'opposent l'une à l'autre comme le profane au sacré, et l'on peut dire, en un sens, qu'il y a du divin en nous. Car la société, cette source unique de tout ce qui est sacré, ne se borne pas à nous mouvoir du dehors et à nous affecter passagèrement ; elle s'organise en nous d'une manière durable. Elle y suscite tout un monde d'idées et de sentiments qui l'expriment, mais qui, en même temps, font partie intégrante et permanente de nous-mêmes. Quand l'Australien sort d'une cérémonie religieuse, les représentations que la vie commune a éveillées ou a réveillées en lui ne s'abolissent pas d'un seul coup. Les figures des grands ancêtres, les exploits héroïques dont les rites commémorent le souvenir, les grandes choses de toutes sortes auxquelles le culte l'a fait participer, en un mot les idéaux divers qu'il a élaborés collectivement continuent à vivre dans sa conscience et, par les émotions qui y sont attachées, par l'ascendant très spécial qu'ils exercent, ils se distinguent nettement des impressions vulgaires qu'entretient en lui son commerce quotidien avec les choses extérieures. Les idées morales ont le même caractère. C'est la société qui les a gravées en nous, et, comme le respect qu'elle inspire se communique naturellement à tout ce qui vient d'elle, les normes impératives de la conduite se trou-

vent, en raison de leur origine, investies d'une autorité et d'une dignité que n'ont pas nos autres états intérieurs : aussi leur assignons-nous une place à part dans l'ensemble de notre vie psychique. Bien que notre conscience morale fasse partie de notre conscience, nous ne nous sentons pas de plain-pied avec elle. Dans cette voix qui ne se fait entendre que pour nous donner des ordres et pour rendre des arrêts, nous ne pouvons reconnaître notre voix ; le ton même dont elle nous parle nous avertit qu'elle exprime en nous autre chose que nous. Voilà ce qu'il y a d'objectif dans l'idée d'âme : c'est que les représentations dont la trame constitue notre vie intérieure sont de deux espèces différentes et irréductibles l'une à l'autre. Les unes se rapportent au monde extérieur et matériel ; les autres, à un monde idéal auquel nous attribuons une supériorité morale sur le premier. Nous sommes donc réellement faits de deux êtres qui sont orientés en des sens divergents et presque contraires, et dont l'un exerce sur l'autre une véritable prééminence. Tel est le sens profond de l'antithèse que tous les peuples ont plus ou moins clairement conçue entre le corps et l'âme, entre l'être sensible et l'être spirituel qui coexistent en nous. Moralistes et prédicateurs ont souvent soutenu qu'on ne peut nier la réalité du devoir et son caractère sacré sans aboutir au matérialisme. Et en effet, si nous n'avions pas la notion des impératifs moraux et religieux[1], notre vie psychique serait nivelée, tous nos états de conscience seraient sur le même plan et tout

1. Si les représentations religieuses et morales constituent, croyons-nous, les éléments essentiels de l'idée d'âme, nous n'entendons pas dire cependant que ce soient les seuls. Autour de ce noyau central, d'autres états de conscience viennent se grouper qui ont, quoique à un moindre degré, le même caractère. C'est le cas de toutes les formes supérieures de la vie intellectuelle, en raison du prix tout particulier et de la dignité que leur attribue la société. Quand nous vivons de la vie de la science ou de l'art, nous avons l'impression de nous mouvoir dans un cercle de choses supérieures à la sensation ; c'est ce que nous aurons, d'ailleurs, l'occasion de montrer avec plus de précision dans notre conclusion. C'est pourquoi les hautes fonctions de l'intelligence ont toujours été considérées comme des manifestations spécifiques de

sentiment de dualité s'évanouirait. Sans doute, pour rendre cette dualité intelligible, il n'est nullement nécessaire d'imaginer, sous le nom d'âme, une substance mystérieuse et irreprésentable qui s'opposerait au corps. Mais, ici comme quand il s'est agi de la notion du sacré, l'erreur porte sur la lettre du symbole employé, non sur la réalité du fait symbolisé. Il reste vrai que notre nature est double ; il y a vraiment en nous une parcelle de divinité parce qu'il y a en nous une parcelle de ces grands idéaux qui sont l'âme de la collectivité.

L'âme individuelle n'est donc qu'une portion de l'âme collective du groupe ; c'est la force anonyme qui est à la base du culte, mais incarnée dans un individu dont elle épouse la personnalité ; c'est du *mana* individualisé. Le rêve a bien pu contribuer à déterminer certains caractères secondaires de l'idée. L'inconsistance et l'instabilité des images qui occupent notre esprit pendant le sommeil, leur remarquable aptitude à se transformer les unes dans les autres ont peut-être fourni le modèle de cette matière subtile, diaphane et protéimorphe dont l'âme passe pour être faite. D'autre part, les faits de syncope, de catalepsie, etc., peuvent avoir suggéré l'idée que l'âme était mobile et, dès cette vie, quittait temporairement le corps ; ce qui, par contre coup, a servi à expliquer certains rêves. Mais toutes ces expériences et ces observations n'ont pu avoir qu'une influence accessoire et complémentaire dont il est même difficile d'établir l'existence. Ce qu'il y a de vraiment essentiel dans la notion vient d'ailleurs.

Mais cette genèse de l'idée d'âme n'en méconnaît-elle pas le caractère essentiel ? Si l'âme n'est qu'une forme particulière du principe impersonnel qui est diffus dans le groupe, dans l'espèce totémique et dans les choses de toutes sortes qui y sont rattachées, elle est elle-même imperson-

l'activité de l'âme. Mais elles n'eussent vraisemblablement pas suffi à en constituer la notion.

nelle à sa base. Elle doit donc avoir, à des différences de degrés près, les mêmes propriétés que la force dont elle n'est qu'un mode spécial, et notamment la même diffusion, la même aptitude à se répandre contagieusement, la même ubiquité. Or, tout au contraire, on se représente volontiers l'âme comme un être concret, défini, tout entier ramassé sur lui-même et incommunicable aux autres ; on en fait la base de notre personnalité.

Mais cette manière de concevoir l'âme est le produit d'une élaboration tardive et philosophique. La représentation populaire, telle qu'elle s'est spontanément dégagée de l'expérience commune, est très différente, surtout à l'origine. Pour l'Australien, l'âme est une très vague entité, aux formes indécises et flottantes, répandue dans tout l'organisme. Bien qu'elle se manifeste plus spécialement sur certains points, il n'en est peut-être pas d'où elle soit totalement absente. Elle a donc une diffusion, une contagiosité, une omniprésence comparables à celles du *mana*. Comme le mana, elle peut se diviser et se dédoubler à l'infini, tout en restant tout entière dans chacune de ses parties ; c'est de ces divisions et de ces dédoublements que résulte la pluralité des âmes. D'autre part, la doctrine de la réincarnation, dont nous avons établi la généralité, montre tout ce qu'il entre d'éléments impersonnels dans l'idée d'âme et combien ils sont essentiels. Car pour qu'une même âme puisse revêtir une personnalité nouvelle à chaque génération, il faut que les formes individuelles dans lesquelles elle s'enveloppe successivement lui soient toutes également extérieures et ne tiennent pas à sa nature vraie. C'est une sorte de substance générique qui ne s'individualise que secondairement et superficiellement. Il s'en faut, d'ailleurs, que cette conception de l'âme ait totalement disparu. Le culte des reliques démontre que, aujourd'hui encore, pour la foule des croyants, l'âme d'un saint continue à adhérer à ses divers ossements, avec tous ses pouvoirs essentiels ; ce qui implique qu'on se la représente comme capable de

se diffuser, de se subdiviser, de s'incorporer simultanément à toute sorte de choses différentes.

De même qu'on retrouve dans l'âme les attributs caractéristiques du mana, des changements secondaires et superficiels suffisent pour que du mana s'individualise sous forme d'âme. On passe de la première idée à la seconde sans solution de continuité. Toute force religieuse qui est attachée, d'une manière attitrée, à un être déterminé, participe des caractères de cet être, prend sa physionomie, devient son double spirituel. Tregear, dans son dictionnaire Maori-Polynésien, a cru pouvoir rapprocher du mot *mana* tout un groupe d'autres mots, comme *manawa*, *manamana*, etc., qui paraissent être de la même famille et qui signifient cœur, vie, conscience. N'est-ce pas dire qu'il doit exister également quelque rapport de parenté entre les idées correspondantes, c'est-à-dire entre les notions de pouvoir impersonnel, et celles de vie intérieure, de force mentale, en un mot, d'âme[1] ? Voilà pourquoi la question de savoir si le churinga est sacré parce qu'il sert d'habitat à une âme, comme le croient Spencer et Gillen, ou parce qu'il possède des vertus impersonnelles, comme le pense Strehlow, nous paraît de peu d'intérêt et sans portée sociologique. Que l'efficacité d'un objet sacré soit représentée dans les esprits sous forme abstraite ou attribuée à quelque agent personnel, cela n'importe pas au fond des choses. Les racines psychologiques de l'une et de l'autre croyance sont identiquement les mêmes : une chose est sacrée parce qu'elle inspire, à un titre quelconque, un sentiment collectif de respect qui la soustrait aux atteintes profanes. Pour s'expliquer ce sentiment, les hommes le rapportent tantôt à une cause vague et imprécise, tantôt à un être spirituel déterminé, doté d'un nom et d'une histoire ; mais ces interprétations différentes se surajoutent à un processus fondamental qui est le même dans les deux cas.

1. F. Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, p. 203-205.

C'est d'ailleurs ce qui explique les singulières confusions dont nous avons, chemin faisant, rencontré des exemples. L'individu, l'âme d'ancêtre qu'il réincarne ou dont la sienne est une émanation, son churinga, les animaux de l'espèce totémique, sont, disions-nous, choses partiellement équivalentes et substituables les unes aux autres. C'est que, sous de certains rapports, elles affectent toutes la conscience collective de la même manière. Si le churinga est sacré, c'est à cause des sentiments collectifs de respect qu'inspire l'emblème totémique, gravé sur sa surface ; or le même sentiment s'attache aux animaux ou aux plantes dont le totem reproduit la forme extérieure, à l'âme de l'individu puisqu'elle est elle-même pensée sous les espèces de l'être totémique, et enfin à l'âme ancestrale dont la précédente n'est qu'un aspect particulier. Ainsi tous ces objets divers, réels ou idéaux, ont un côté commun par où ils suscitent dans les consciences un même état affectif, et, par là, ils se confondent. Dans la mesure où ils sont exprimés par une seule et même représentation, ils sont indistincts. Voilà comment l'Arunta a pu être amené à voir dans le churinga le corps commun de l'individu, de l'ancêtre, et même de l'être totémique. C'est une manière de s'exprimer à lui-même l'identité des sentiments dont ces différentes choses sont l'objet.

Toutefois, de ce que l'idée d'âme dérive de l'idée de mana, il ne suit nullement que la première soit d'une origine relativement tardive ni qu'il y ait eu une époque de l'histoire où les hommes n'auraient connu les forces religieuses que sous leurs formes impersonnelles. Quand, par le mot de préanimisme, on entend désigner une période historique pendant laquelle l'animisme aurait été totalement ignoré, on fait une hypothèse arbitraire[1] ; car il n'y a pas de peuple où l'idée d'âme et l'idée de mana ne coexistent. On n'est

1. C'est la thèse de PREUSS dans les articles du *Globus* que nous avons plusieurs fois cités. Il semble que M. LÉVY-BRUHL tend lui aussi vers la même conception (v. *Fonctions mentales*, etc., p. 92-93).

donc pas fondé à supposer qu'elles se sont formées en deux temps distincts ; mais tout prouve qu'elles sont sensiblement contemporaines. De même qu'il n'existe pas de sociétés sans individus, les forces impersonnelles qui se dégagent de la collectivité ne peuvent se constituer sans s'incarner dans des consciences individuelles où elles s'individualisent elles-mêmes. En réalité il n'y a pas là deux processus différents, mais deux aspects différents d'un seul et même processus. Il est vrai qu'ils n'ont pas une égale importance : l'un d'eux est plus essentiel que l'autre. L'idée de mana ne suppose pas l'idée d'âme ; car pour que le mana puisse s'individualiser et se fragmenter en âmes particulières, il faut d'abord qu'il soit, et ce qu'il est en lui-même ne dépend pas des formes qu'il prend en s'individualisant. Au contraire, l'idée d'âme ne peut se comprendre que par rapport à l'idée de mana. A ce titre, on peut bien dire qu'elle est due à une formation secondaire ; mais il s'agit d'une formation secondaire au sens logique, et non chronologique du mot.

V

Mais d'où vient que les hommes ont cru que l'âme survivait au corps et pouvait même lui survivre pendant un temps indéfini ?

De l'analyse à laquelle nous avons procédé, il résulte que la croyance à l'immortalité ne s'est nullement constituée sous l'influence d'idées morales. L'homme n'a pas imaginé de prolonger son existence au-delà du tombeau afin qu'une juste rétribution des actes moraux pût être assurée dans une autre vie, à défaut de celle-ci ; car nous avons vu que toute considération de ce genre était étrangère à la primitive conception de l'au-delà.

On ne peut davantage s'arrêter à l'hypothèse d'après laquelle l'autre vie aurait été conçue comme un moyen

d'échapper à la perspective angoissante de l'anéantissement. D'abord, il s'en faut que le besoin de survie personnelle ait été si vif à l'origine. Le primitif accepte généralement l'idée de la mort avec une sorte d'indifférence. Dressé à tenir peu de compte de son individualité, habitué à exposer sans cesse sa vie, il y renonce assez facilement[1]. De plus, l'immortalité qui lui est promise par les religions qu'il pratique n'a rien de personnel. Dans un grand nombre de cas, l'âme ne continue pas ou ne continue pas longtemps la personnalité du défunt, puisque, oublieuse de son existence antérieure, elle s'en va, au bout de quelque temps, animer d'autres corps et devient ainsi le principe vivifiant de personnalités nouvelles. Même chez des peuples plus avancés, ce n'était pas la pâle et triste existence que les ombres menaient dans la Scheol ou dans l'Érèbe, qui pouvait atténuer les regrets que laissait le souvenir de la vie perdue.

Une explication plus satisfaisante est celle qui rattache la conception d'une vie posthume aux expériences du rêve. Nos parents, nos amis morts nous réapparaissent en songe : nous les voyons agir ; nous les entendons parler ; il était naturel d'en conclure qu'ils continuent à exister. Mais si ces observations ont pu servir à confirmer l'idée, une fois qu'elle fut née, elles ne semblent pas de nature à l'avoir suscitée de toutes pièces. Les rêves où nous voyons revivre des personnes disparues sont trop rares, trop courts et ne laissent d'eux-mêmes que des souvenirs trop vagues pour avoir, à eux seuls, suggéré aux hommes un aussi important système de croyances. Il y a une disproportion marquée entre l'effet et la cause à laquelle il est attribué.

Ce qui rend la question embarrassante, c'est que, par elle-même, la notion d'âme n'impliquait pas l'idée de survie, mais semblait plutôt l'exclure. Nous avons vu, en

1. V. sur ce point notre *Suicide*, p. 233 et suiv.

effet, que l'âme, tout en étant distinguée du corps, passe pourtant pour en être étroitement solidaire : elle vieillit quand il vieillit; elle subit le contre coup de toutes les maladies qui l'atteignent ; il devait donc paraître naturel qu'elle mourût avec lui. Tout au moins, on aurait dû croire qu'elle cessait d'exister, à partir du moment où il avait définitivement perdu sa forme première, où il ne restait plus rien de ce qu'il avait été. Cependant, c'est juste à partir de ce moment que s'ouvre pour elle une vie nouvelle.

Les mythes que nous avons précédemment rapportés nous fournissent la seule explication qui puisse être donnée de cette croyance. Nous avons vu que les âmes des nouveau-nés étaient ou des émanations d'âmes ancestrales ou ces âmes mêmes réincarnées. Mais pour qu'elles pussent soit se réincarner soit dégager périodiquement des émanations nouvelles, il fallait qu'elles survécussent à leurs premiers détenteurs. Il semble donc bien qu'on ait admis la survie des morts pour pouvoir expliquer la naissance des vivants. Le primitif n'a pas l'idée d'un dieu tout-puissant qui tire les âmes du néant. Il lui semble qu'on ne peut faire des âmes qu'avec des âmes. Celles qui naissent ne peuvent donc être que des formes nouvelles de celles qui ont été ; par suite, il faut que celles-ci continuent à être pour que d'autres puissent se former. En définitive, la croyance à l'immortalité des âmes est la seule manière dont l'homme puisse alors s'expliquer à lui-même un fait qui ne peut pas ne pas frapper son attention ; c'est la perpétuité de la vie du groupe. Les individus meurent ; mais le clan survit. Les forces qui font sa vie doivent donc avoir la même perpétuité. Or ces forces, ce sont les âmes qui animent les corps individuels ; car c'est en elles et par elles que le groupe se réalise. Pour cette raison, il faut qu'elles durent. Il est même nécessaire qu'en durant elles restent identiques à elles-mêmes ; car, comme le clan garde toujours sa physionomie caractéristique, la substance spi-

rituelle dont il est fait doit être conçue comme qualitativement invariable. Puisque c'est toujours le même clan avec le même principe totémique il faut que ce soient les mêmes âmes, les âmes n'étant que le principe totémique fragmenté et particularisé. Il y a ainsi comme un plasma germinatif, d'ordre mystique, qui se transmet de génération en génération et qui fait ou, du moins, qui est censé faire l'unité spirituelle du clan à travers la durée. Et cette croyance, malgré son caractère symbolique, n'est pas sans vérité objective. Car si le groupe n'est pas immortel au sens absolu du mot, il est vrai cependant qu'il dure pardessus les individus et qu'il renaît et se réincarne à chaque génération nouvelle.

Un fait confirme cette interprétation. Nous avons vu que, d'après le témoignage de Strehlow, les Arunta distinguent deux sortes d'âmes : il y a, d'une part, celles des ancêtres de l'Alcheringa, et, de l'autre, celles des individus qui, à chaque moment de l'histoire, composent réellement l'effectif de la tribu. Les secondes ne survivent au corps que pendant un temps assez court ; elles ne tardent pas à être totalement anéanties. Seules, les premières sont immortelles ; de même qu'elles sont incréées, elles ne périssent pas. Or, il est remarquable que ce sont aussi les seules dont l'immortalité soit nécessaire pour expliquer la permanence du groupe ; car c'est à elles et à elles seules qu'incombe la fonction d'assurer la perpétuité du clan, puisque toute conception est leur œuvre. Les autres n'ont, sous ce rapport, aucun rôle à jouer. Les âmes ne sont donc dites immortelles que dans la mesure où cette immortalité est utile pour rendre intelligible la continuité de la vie collective.

Ainsi, les causes qui suscitèrent les premières croyances relatives à une autre vie furent sans rapports avec les fonctions que les institutions d'outre-tombe devaient remplir plus tard. Mais une fois nées, elles furent vite utilisées pour des fins différentes de celles qui avaient été

leurs premières raisons d'être. Dès les sociétés australiennes, nous les voyons qui commencent à s'organiser dans ce but. D'ailleurs, elles n'eurent pas besoin pour cela de subir des transformations fondamentales. Tant il est vrai qu'une même institution sociale peut, sans changer de nature, remplir successivement des fonctions différentes !

VI

L'idée d'âme a été pendant longtemps et reste encore en partie la forme populaire de l'idée de personnalité[1]. La genèse de la première de ces idées doit donc nous aider à comprendre comment la seconde s'est constituée.

Il ressort de ce qui précède que la notion de personne est le produit de deux sortes de facteurs. L'un est essentiellement impersonnel : c'est le principe spirituel qui sert d'âme à la collectivité. C'est lui, en effet, qui constitue la substance même des âmes individuelles. Or il n'est la chose de personne en particulier : il fait partie du patrimoine collectif ; en lui et par lui, toutes les consciences communient. Mais d'un autre côté, pour qu'il y ait des personnalités séparées, il faut qu'un autre facteur intervienne qui fragmente ce principe et qui le différencie : en d'autres termes, il faut un facteur d'individuation. C'est le corps qui joue ce rôle. Comme les corps sont distincts les

1. On objectera peut-être que l'unité est la caractéristique de la personnalité, alors que l'âme a toujours été conçue comme multiple, comme susceptible de se diviser et de se subdiviser presque à l'infini. Mais nous savons aujourd'hui que l'unité de la personne est également faite de parties, qu'elle est, elle aussi, susceptible de se diviser et de se décomposer. Cependant, la notion de personnalité ne s'évanouit pas par cela seul que nous avons cessé de la concevoir sous la forme d'un atome métaphysique et indivisible. Il en est de même de ces conceptions populaires de la personnalité qui ont trouvé leur expression dans l'idée d'âme. Elles montrent que les peuples ont toujours eu le sentiment que la personne humaine n'avait pas cette unité absolue que lui ont prêtée certains métaphysiciens.

uns des autres, comme ils occupent des points différents du temps et de l'espace, chacun d'eux constitue un milieu spécial où les représentations collectives viennent se réfracter et se colorer différemment. Il en résulte que, si toutes les consciences engagées dans ces corps ont vue sur le même monde, à savoir que le monde d'idées et de sentiments qui font l'unité morale du groupe, elles ne le voient pas toutes sous le même angle ; chacune l'exprime à sa façon.

De ces deux facteurs, également indispensables, le premier n'est certes pas le moins important ; car c'est lui qui fournit la matière première de l'idée d'âme. On sera peut-être étonné de voir attribuer un rôle aussi considérable à l'élément impersonnel dans la genèse de la notion de personnalité. Mais l'analyse philosophique de l'idée de personne, qui a devancé, et de beaucoup, l'analyse sociologique, est arrivée sur ce point à des résultats analogues. Entre tous les philosophes, Leibniz est un de ceux qui ont eu le plus vif sentiment de ce qu'est la personnalité ; car la monade est, avant tout, un être personnel et autonome. Et cependant, pour Leibniz, le contenu de toutes les monades est identique. Toutes, en effet, sont des consciences qui expriment un seul et même objet, le monde ; et comme le monde lui-même n'est qu'un système de représentations, chaque conscience particulière n'est, en somme, qu'un reflet de la conscience universelle. Seulement, chacune l'exprime de son point de vue et à sa manière. On sait comment cette différence de perspectives vient de ce que les monades sont diversement situées les unes par rapport aux autres et par rapport au système total qu'elles constituent.

Sous une autre forme, Kant exprime le même sentiment. Pour lui, la clef de voûte de la personnalité est la volonté. Or, la volonté est la faculté d'agir conformément à la raison, et la raison est ce qu'il y a de plus impersonnel en nous. Car la raison n'est pas ma raison ; c'est la raison humaine

en général. Elle est le pouvoir qu'a l'esprit de s'élever au-dessus du particulier, du contingent, de l'individuel, pour penser sous la forme de l'universel. On peut donc dire, de ce point de vue, que ce qui fait de l'homme une personne, c'est ce par quoi il se confond avec les autres hommes, ce qui fait de lui un homme, et non tel homme. Le sens, le corps, en un mot tout ce qui individualise, est, au contraire, considéré par Kant comme l'antagoniste de la personnalité.

C'est que l'individuation n'est pas la caractéristique essentielle de la personne. Une personne, ce n'est pas seulement un sujet singulier, qui se distingue de tous les autres. C'est, en outre et surtout, un être auquel est attribuée une autonomie relative par rapport au milieu avec lequel il est le plus immédiatement en contact. On se le représente comme capable, dans une certaine mesure, de se mouvoir de lui-même : c'est ce que Leibniz exprimait d'une manière outrancière, en disant de la monade qu'elle est complètement fermée au-dehors. Or notre analyse permet de concevoir comment s'est formée cette conception et à quoi elle répond.

L'âme, en effet, expression symbolique de la personnalité, a ce même caractère. Bien qu'étroitement unie au corps, elle passe pour en être profondément distincte et pour jouir, par rapport à lui, d'une large indépendance. Pendant la vie, elle peut le quitter temporairement et elle s'en retire définitivement à la mort. Bien loin qu'elle en dépende, elle le domine de la dignité plus haute qui est en elle. Elle peut bien lui emprunter la forme extérieure sous laquelle elle s'individualise, mais elle ne lui doit rien d'essentiel. Or, cette autonomie que tous les peuples ont prêtée à l'âme n'est pas purement illusoire et nous savons maintenant quel en est le fondement objectif. Il est bien vrai que les éléments qui servent à former l'idée d'âme et ceux qui entrent dans la représentation du corps proviennent de deux sources différentes et indépendantes l'une de l'autre.

Les uns sont faits des impressions et des images qui se dégagent de tous les points de l'organisme ; les autres consistent en idées et en sentiments qui viennent de la société et qui l'expriment. Les premiers ne dérivent donc pas des seconds. Ainsi, il y a réellement une partie de nous-mêmes qui n'est placée sous la dépendance immédiate du facteur organique : c'est tout ce qui, en nous, représente la société. Les idées générales que la religion ou la science gravent dans nos esprits, les opérations mentales que ces idées supposent, les croyances et les sentiments qui sont à la base de notre vie morale, toutes ces formes supérieures de l'activité psychique que la société éveille et développe en nous ne sont pas à la remorque du corps, comme nos sensations et nos états cœnesthésiques. C'est que, comme nous l'avons montré, le monde des représentations dans lequel se déroule la vie sociale se surajoute à son substrat matériel, bien loin qu'il en provienne : le déterminisme qui y règne est donc beaucoup plus souple que celui qui a ses racines dans la constitution de nos tissus et il laisse à l'agent une impression justifiée de plus grande liberté. Le milieu dans lequel nous nous mouvons ainsi a quelque chose de moins opaque et de moins résistant : nous nous y sentons et nous y sommes plus à l'aise. En un mot, le seul moyen que nous ayons de nous libérer des forces physiques est de leur opposer les forces collectives.

Mais ce que nous tenons de la société nous est commun avec nos compagnons. Il s'en faut donc que nous soyons d'autant plus personnels que nous sommes plus individualisés. Les deux termes ne sont nullement synonymes : en un sens, ils s'opposent plus qu'ils ne s'impliquent. La passion individualise et, pourtant, elle asservit. Nos sensations sont essentiellement individuelles ; mais nous sommes d'autant plus des personnes que nous sommes plus affranchis des sens, plus capables de penser et d'agir par concepts. Ceux donc qui insistent sur tout ce qu'il y a de social dans l'individu n'entendent pas, pour cela, nier ou rabaisser la per-

sonnalité. Ils se refusent seulement à la confondre avec le fait de l'individuation[1].

1. Nous ne nions pas, pour cela, l'importance du facteur individuel : il s'explique, de notre point de vue, tout aussi aisément que son contraire. Si l'élément essentiel de la personnalité est ce qu'il y a de social en nous, d'un autre côté, il ne peut y avoir de vie sociale que si des individus distincts sont associés, et elle est d'autant plus riche qu'ils sont plus nombreux et plus différents les uns des autres. Le facteur individuel est donc condition du facteur impersonnel. La réciproque n'est pas moins vraie, car la société elle-même est une source importante de différenciations individuelles (v. *Division du travail social*, 3e éd., p. 627 et suiv.).

CHAPITRE IX

LA NOTION D'ESPRITS ET DE DIEUX

Avec la notion d'âme, nous sommes sortis du cercle des forces impersonnelles. Mais déjà les religions australiennes reconnaissent, au-dessus de l'âme, des personnalités mythiques d'un ordre supérieur : des esprits, des héros civilisateurs et même des dieux proprement dits. Sans entrer dans le détail des mythologies, il nous faut, tout au moins, rechercher sous quelle forme ces trois catégories d'êtres spirituels se présentent en Australie et de quelle manière elles se rattachent à l'ensemble du système religieux.

I

Une âme n'est pas un esprit. En effet, elle est internée dans un organisme déterminé ; quoiqu'elle puisse en sortir à de certains moments, normalement, elle en est prisonnière. Elle ne s'en échappe définitivement qu'à la mort, et encore avons-nous vu avec quelque difficulté cette séparation se consomme. L'esprit, au contraire, bien qu'il soit souvent uni par des liens étroits à un objet particulier, à une source, à un rocher, à un arbre, à un astre, etc., bien qu'il y réside de préférence, peut s'en éloigner à volonté pour mener dans l'espace une existence indépendante. Aussi a-t-il un cercle d'action plus étendu. Il peut agir sur tous les individus qui l'approchent ou dont il s'approche.

L'âme, au contraire, n'a guère d'influence que sur le corps qu'elle anime ; c'est très exceptionnellement que, au cours de sa vie terrestre, il lui arrive d'affecter des sujets étrangers.

Mais si l'âme n'a pas les caractères distinctifs de l'esprit, elle les acquiert, au moins en partie, par la mort. En effet, une fois désincarnée, et tant qu'elle n'est pas de nouveau descendue dans un corps, elle a la même liberté de mouvements qu'un esprit. Sans doute, quand les rites du deuil sont accomplis, elle est censée partir au pays des âmes ; mais d'abord, elle reste pendant assez longtemps autour du tombeau. De plus, alors même qu'elle s'en est définitivement éloignée, on croit qu'elle continue à rôder autour du camp, dans la brousse[1]. Généralement, on se la représente comme un être plutôt bienfaisant, surtout pour les membres de sa famille qui survivent : nous avons même vu que l'âme du père vient aider à la croissance de ses enfants ou de ses petits-enfants. Mais il arrive aussi qu'elle fait preuve d'une véritable cruauté ; tout dépend de son humeur et de la manière dont elle est traitée par les vivants[2]. Aussi est-il recommandé, surtout aux femmes et aux enfants, de ne pas s'aventurer hors du camp pendant la nuit, afin de ne pas s'exposer à de dangereuses rencontres[3].

Cependant, un revenant n'est pas un véritable esprit. D'abord, il n'a généralement qu'une puissance d'action restreinte ; ensuite, il n'a pas d'attributions définies. C'est un être vagabond à qui n'incombe aucune tâche déterminée ; car la mort a eu justement pour effet de le mettre en dehors de tous les cadres réguliers ; c'est, par rapport aux vivants, une sorte de déclassé. Un esprit, au contraire, a toujours une efficacité d'un certain genre et c'est même

1. Roth, *Superstition, Magic, etc.*, § 65, 68 ; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 514, 516.
2. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 515, 521 ; Dawson, *Austral. Aborig.*, p. 58 ; Roth, *Superstition, etc.*, § 67.
3. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 517.

par là qu'il se définit ; il est préposé à un certain ordre de phénomènes, cosmiques ou sociaux ; il a une fonction plus ou moins précise à remplir dans le système du monde.

Mais il est des âmes qui satisfont à cette double condition et qui, par conséquent, sont, au sens propre, des esprits. Ce sont les âmes de ces personnages mythiques que l'imagination populaire a placés à l'origine des temps, les gens de l'Alcheringa ou Altjiranhamitjina des Arunta, les Mura-mura des tribus du lac Eyre, les Muk-Kurnai des Kurnai, etc. En un sens, ce sont bien encore des âmes puisqu'elles passent pour avoir jadis animé des corps dont elles se sont séparées à un moment donné. Mais, alors même qu'elles vivaient d'une vie terrestre, elles possédaient déjà, comme nous l'avons vu, des pouvoirs exceptionnels ; elles avaient un mana supérieur à celui des hommes ordinaires et elles l'ont conservé. De plus, elles sont chargées de fonctions déterminées.

En premier lieu, que l'on accepte la version de Spencer et Gillen ou celle de Strehlow, c'est à elles que revient le soin d'assurer le recrutement périodique du clan. Elles sont préposées au phénomène de la conception.

Une fois que la conception est opérée, la tâche de l'ancêtre n'est pas terminée. C'est à lui qu'il appartient de veiller sur le nouveau-né. Plus tard, quand l'enfant est devenu un homme, il l'accompagne à la chasse, rabat vers lui le gibier, l'avertit, par la voie des songes, des dangers qu'il peut courir, le protège contre ses ennemis, etc. Sur ce point, Strehlow est entièrement d'accord avec Spencer et Gillen[1]. On se demandera, il est vrai, comment, dans la version de ces derniers, il est possible à l'ancêtre de s'acquitter de cette fonction ; car, puisqu'il se réincarne au moment de la conception, il devrait, semble-t-il, se confondre avec l'âme de l'enfant et, par suite, ne saurait le protéger du dehors. Mais c'est qu'en réalité il ne se réincarne

1. STREHLOW, II, p. 76 et n. 1; SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 514, 516.

pas tout entier ; il se dédouble seulement. Une partie de lui-même pénètre dans le corps de la femme et la féconde ; une autre continue à exister au-dehors et, sous le nom spécial d'Arumburinga, remplit l'office de génie tutélaire[1].

On voit combien grande est la parenté de cet esprit ancestral avec le *genius* des Latins, et le δαίμων des Grecs[2]. L'identité fonctionnelle est complète. Le *genius*, en effet, c'est d'abord celui qui engendre, *qui gignit* ; il exprime et personnifie la puissance génératrice[3]. Mais en même temps, c'est le protecteur, le directeur de l'individu particulier à la personne duquel il est attaché[4]. Enfin, il se confond avec la personnalité même de cet individu ; il représente l'ensemble des penchants et des tendances qui le caractérisent et lui font une physionomie distinctive au milieu des autres hommes[5]. C'est de là que viennent les expressions connues *indulgere genio, defraudare genium* avec le sens de *suivre son tempérament naturel*. Au fond, le *genius* est une autre forme, un double de l'âme même de l'individu. C'est ce que prouve la synonymie partielle de *genius* et de *manes*[6]. Les mânes, c'est le *genius* après la mort ; mais c'est aussi ce qui survit du défunt, c'est-à-dire son âme. De la même manière, l'âme de l'Arunta et l'esprit ancestral qui lui sert de *genius* ne sont que deux aspects différents d'un seul et même être.

Mais ce n'est pas seulement par rapport aux personnes que l'ancêtre est situé d'une manière définie ; c'est aussi par rapport aux choses. Bien qu'il soit censé avoir sous terre son véritable habitat, on croit qu'il hante sans cesse l'endroit où se trouvent l'arbre ou le rocher nanja, le trou

1. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 513.
2. V. sur cette question Negrioli, *Dei Genii presso i Romani* ; les articles « Daimon » et « Genius » dans *Diction. des Ant.* ; Preller, *Rœmische Mythologie*, II, p. 195 et suiv.
3. Negrioli, p. 4.
4. *Ibid.*, p. 8.
5. *Ibid.*, p. 7.
6. *Ibid.*, p. 11. Cf. Samter, Der Ursprung des Larencultus, in *Archiv. f. Religionswissenschaft*, 1907, p. 368-393.

d'eau qui s'est formé spontanément au point précis où il a disparu dans le sol, après avoir terminé sa première existence. Comme cet arbre ou ce rocher passe pour représenter le corps du héros, on imagine que son âme elle-même y revient sans cesse et y habite à titre plus ou moins permanent ; c'est par la présence de cette âme qu'on explique le respect religieux que ces endroits inspirent. Nul ne peut casser une branche de l'arbre nanja sans s'exposer à tomber malade[1]. « Autrefois, le fait de l'abattre ou de le dégrader était puni de mort. Un animal ou un oiseau qui s'y réfugie ne doit pas être tué. Même les bosquets environnants doivent être respectés : le gazon ne doit pas être brûlé. Les rochers, eux aussi, doivent être traités avec respect. Il est interdit de les déplacer et de les briser[2]. » Comme ce caractère sacré est attribué à l'ancêtre, celui-ci apparaît comme l'esprit de cet arbre, de ce rocher, de ce trou d'eau, de cette source[3]. Que la source soit considérée comme soutenant quelques rapports avec la pluie[4], et il deviendra un esprit de la pluie. Ainsi, ces mêmes âmes qui, par un côté, servent de génies protecteurs aux hommes, remplissent en même temps des fonctions cosmiques. C'est sans doute en ce sens qu'il faut entendre un texte de Roth d'après lequel, dans le Queensland septentrional, les esprits de la nature seraient des âmes de décédés, qui auraient élu domicile dans les forêts ou dans les cavernes[5].

Voilà donc, cette fois, des êtres spirituels qui sont autre chose que des âmes errantes et sans efficacité définie.

1. Schulze, *loc. cit.*, p. 237.
2. Strehlow, I, p. 5. Cf. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 133 ; Gason, *in* Curr, II, p. 69.
3. V. dans Howitt (*Nat. Tr.*, p. 482), le cas d'un Mura-mura qui est considéré comme l'esprit de certaines sources thermales.
4. *North. Tr.*, p. 313-314 ; Mathews, *Journ of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 351. De même, chez les Dieri, il y a un Mura-mura dont la fonction est de produire de la pluie (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 798-799).
5. Roth, *Superstition, etc.*, § 67. Cf. Dawson, p. 58.

Strehlow les appelle des dieux[1]; mais l'expression est impropre, au moins dans la très grande généralité des cas. En effet, dans une société comme celle des Arunta, où chacun a son ancêtre protecteur, il y aurait autant ou plus de dieux qu'il n'y a d'individus. Ce serait introduire de la confusion dans la terminologie que de donner le nom de dieu à un être sacré qui n'a qu'un fidèle. Il peut se faire, il est vrai, que la figure de l'ancêtre grandisse au point de rappeler celle d'une divinité proprement dite. Chez les Warramunga, comme nous l'avons dit[2], le clan tout entier est censé descendu d'un seul et unique ancêtre. On s'explique aisément que, dans de certaines conditions, cet ancêtre collectif ait pu devenir l'objet d'une dévotion collective. C'est ce qui est arrivé notamment au serpent Wollunqua[3]. Cette bête mythique, dont le clan du même nom passe pour être issu, continue, croit-on, à vivre dans un trou d'eau qu'entoure un respect religieux. Aussi est-elle l'objet d'un culte que le clan célèbre collectivement : par des rites déterminés, on s'efforce de lui plaire, de se concilier ses faveurs, on lui adresse des sortes de prières, etc. On peut donc dire qu'elle est comme le dieu du clan. Mais c'est un cas très exceptionnel, unique même suivant Spencer et Gillen. Normalement, l'expression d'esprits est la seule qui convienne pour désigner ces personnages ancestraux.

Quant à la manière dont s'est formée cette conception, elle ressort de tout ce qui précède.

Comme nous l'avons montré, l'existence d'âmes individuelles, une fois admise, ne se pouvait comprendre si l'on n'imaginait, au principe des choses, un fond originel d'âmes fondamentales dont toutes les autres fussent dérivées. Or ces âmes archétypes devaient nécessairement être

1. STREHLOW, I, p. 2 et suiv.
2. V. plus haut, p. 356-357.
3. *North. Tr.*, chap. VII.

conçues comme contenant en elles la source de toute efficacité religieuse ; car, comme l'imagination ne remonte pas au-delà, c'est d'elles et d'elles seules que sont censées provenir toutes les choses sacrées, les instruments du culte, les membres du clan, les animaux de l'espèce totémique. Elles incarnent toute la religiosité diffuse dans la tribu et dans le monde, et voilà pourquoi on leur attribue des pouvoirs sensiblement supérieurs à ceux dont jouissent de simples âmes d'hommes. D'ailleurs, le temps, à lui seul, accroît et renforce le caractère sacré des choses. Un churinga très ancien inspire beaucoup plus de respect qu'un churinga récent et on lui suppose plus de vertus[1]. Les sentiments de vénération dont il a été l'objet pendant la série des générations successives qui l'ont manié se sont comme accumulés en lui. Pour la même raison, des personnages qui, depuis des siècles, sont l'objet de mythes qui se transmettent respectueusement de bouche en bouche et que les rites mettent périodiquement en action, ne pouvaient manquer de prendre, dans l'imagination populaire, une place tout à fait à part.

Mais comment se fait-il que, au lieu de rester en dehors des cadres de la société, ils en soient devenus membres réguliers ?

C'est que chaque individu est le double d'un ancêtre. Or, quand deux êtres sont à ce point parents, ils sont naturellement conçus comme solidaires ; puisqu'ils participent d'une même nature, ce qui affecte l'un doit, semble-t-il, affecter nécessairement l'autre. La troupe des ancêtres mythiques se trouva ainsi rattachée par un lien moral à la société des vivants ; on prêta aux uns et aux autres les mêmes intérêts et les mêmes passions ; on vit en eux des associés. Seulement, comme les premiers avaient une dignité plus haute que les seconds, cette association prit, dans l'esprit public, la forme d'un rapport entre supé-

1. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 277.

rieurs et inférieurs, entre patrons et clients, entre bienfaiteurs et assistés. C'est ainsi que prit naissance cette curieuse notion du génie tutélaire, attaché à chaque individu.

La question de savoir comment l'ancêtre fut mis en rapports non seulement avec les hommes, mais aussi avec les choses, peut paraître plus embarrassante ; car on ne voit pas, au premier abord, quelle relation il peut y avoir entre un personnage de ce genre et un arbre ou un rocher. Mais un renseignement que nous devons à Strehlow nous fournit de ce problème une solution pour le moins vraisemblable.

Ces arbres et ces rochers ne sont pas situés sur des points quelconques du territoire tribal, mais ils sont principalement massés autour de ces sanctuaires, appelés ertnatulunga d'après Spencer et Gillen, arknanaua d'après Strehlow, où sont déposés les churinga du clan[1]. On sait de quel respect ces endroits sont entourés par cela seul que les plus précieux instruments du culte y sont conservés. Aussi chacun d'eux rayonne-t-il de la sainteté tout autour de lui. C'est pour cette raison que les arbres, les rochers voisins apparaissent comme sacrés, qu'il est interdit de les détruire ou de les détériorer, que toute violence exercée sur eux est sacrilège. Ce caractère sacré est dû, en réalité, à un simple phénomène de contagion psychique mais l'indigène, pour s'en rendre compte, est obligé d'admettre que ces différents objets sont en rapports avec les êtres dans lesquels il voit la source de tout pouvoir religieux, c'est-à-dire avec les ancêtres de l'Alcheringa. De là vint le système de mythes que nous avons rapporté. On imagina que chaque ertnatulunga marquait le lieu où un groupe d'ancêtres s'était abîmé sous terre. Les tumulus, les arbres qui recouvraient le sol furent censés représenter leurs corps. Mais, comme l'âme, d'une manière générale,

1. STREHLOW, I, p. 5.

garde une sorte d'affinité pour le corps où elle a vécu, on fut naturellement amené à croire que ces âmes ancestrales continuaient à fréquenter, de préférence, ces emplacements où leur enveloppe matérielle subsistait. On les situa donc dans ces arbres, dans ces rochers, dans ces trous d'eau. C'est ainsi que chacune d'elles, tout en restant attachée à la garde d'un individu déterminé, se trouva transformée en une sorte de *genius loci* et en remplit la fonction[1].

Ces conceptions, ainsi élucidées, nous mettent en mesure de comprendre une forme de totémisme que nous avons dû, jusqu'à présent, laisser inexpliquée : c'est le totémisme individuel.

Un totem individuel se définit essentiellement par les deux caractères suivants : 1° c'est un être à forme animale ou végétale, qui a pour fonction de protéger un individu ; 2° le sort de cet individu et celui de son patron sont étroitement liés : tout ce qui atteint le second se communique sympathiquement au premier. Or les esprits ancestraux dont il vient d'être question répondent à la même définition. Eux aussi ressortissent, au moins en partie, au règne animal ou végétal. Eux aussi sont des génies tutélaires. Enfin un lien sympathique unit chaque individu à son ancêtre protecteur. L'arbre nanja, corps mystique de cet ancêtre, ne peut, en effet, être

1. Il y a, il est vrai, des arbres et des rochers nanja qui ne sont pas situés autour de l'ertnatulunga ; ils sont épars sur des points différents du territoire. On dit qu'ils correspondent à des endroits où un ancêtre isolé a disparu dans le sol, a perdu un membre, laissé couler son sang ou oublié un churinga qui s'est transformé soit en arbre soit en rocher. Mais ces emplacements totémiques n'ont qu'une importance secondaire ; STREHLOW les appelle des *kleinere Totemplätze* (I, p. 4-5). On peut donc penser qu'ils n'ont pris ce caractère que par analogie avec les centres totémiques principaux. Les arbres, les rochers qui, pour une raison quelconque, rappelaient ceux que l'on trouvait dans le voisinage de quelques ertnatulunga, inspirèrent des sentiments analogues et, par suite, le mythe qui s'était formé à propos des seconds s'étendit aux premiers.

détruit sans que l'homme se sente menacé. La croyance, il est vrai, perd aujourd'hui de la force. Cependant Spencer et Gillen l'ont encore observée et, en tout cas, ils estiment qu'autrefois elle était générale[1].

L'identité se retrouve jusque dans le détail des deux conceptions.

Les âmes ancestrales résident dans des arbres ou des rochers qui sont considérés comme sacrés. De même, chez les Euahlayi, l'esprit de l'animal qui sert de totem individuel est censé habiter dans un arbre ou dans une pierre[2]. Cet arbre ou cette pierre sont sacrés : nul ne peut y toucher, sauf le propriétaire du totem ; et encore, quand c'est une pierre ou un rocher, l'interdiction est-elle absolue[3]. Il en résulte que ce sont de vrais lieux de refuge.

Enfin, nous avons vu que l'âme individuelle n'est qu'un autre aspect de l'esprit ancestral ; celui-ci, suivant le mot de Strehlow, sert, en quelque sorte, de second moi[4]. De même, suivant une expression de Mrs Parker, le totem individuel des Euahlayi, appelé Yunbeai, est un *alter ego* de l'individu : « L'âme de l'homme est dans son Yunbeai et l'âme de son Yunbeai est en lui[5]. » C'est donc, au fond, une même âme en deux corps. La parenté de ces deux notions est si grande qu'elles sont parfois exprimées par un seul et même mot. C'est le cas en Mélanésie et en Polynésie : *atai* à l'île Mota, *tamaniu* à l'île Aurore, *talegia* à Motlaw désignent à la fois l'âme d'un individu et son totem personnel[6]. Il en est de même de *aitu* à Samoa[7].

1. *Nat. Tr.*, p. 139.
2. PARKER, *The Euahlayi*, p. 21. Généralement, l'arbre qui sert à cet emploi est un de ceux qui figurent parmi les sous-totems de l'individu. On donne comme raison de ce choix que, étant de la même famille que cet individu, ils doivent être plus disposés à lui prêter assistance (*ibid.*, p. 29).
3. *Ibid.*, p. 36.
4. STREHLOW, II, p. 81.
5. PARKER, *op. cit.*, p. 21.
6. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 249-253.
7. TURNER, *Samoa*, p. 17.

C'est que le totem individuel n'est que la forme extérieure et visible du moi, de la personnalité dont l'âme est la forme invisible et intérieure[1].

Ainsi, le totem individuel a tous les caractères essentiels de l'ancêtre protecteur et il remplit le même rôle ; c'est donc qu'il a la même origine et procède de la même idée.

L'un et l'autre, en effet, consistent dans un dédoublement de l'âme. Le totem, comme l'ancêtre, c'est l'âme de l'individu, mais extériorisée et investie de pouvoirs supérieurs à ceux qu'elle est censée posséder à l'intérieur de l'organisme. Or, ce dédoublement est le produit d'une nécessité psychologique ; car il ne fait qu'exprimer la nature de l'âme qui, comme nous l'avons vu, est double. En un sens, elle est nôtre : elle exprime notre personnalité. Mais en même temps, elle est en dehors de nous puisqu'elle n'est que le prolongement en nous d'une force religieuse qui nous est extérieure. Nous ne pouvons pas nous confondre complètement avec elle, puisque nous lui attribuons une excellence et une dignité par où elle s'élève au-dessus de nous et de notre individualité empirique. Il y a ainsi toute une partie de nous-mêmes que nous tendons à projeter hors de nous. Cette façon de nous concevoir est si bien fondée dans notre nature que nous ne pouvons pas y échapper, alors même que nous tentons de nous penser sans recourir à aucun symbole religieux. Notre conscience morale est comme le noyau autour duquel s'est formée la notion d'âme ; et pourtant, quand elle nous parle, elle nous fait l'effet d'une puissance extérieure et supérieure à nous, qui nous fait la loi et qui nous juge, mais qui nous aide aussi et nous soutient. Quand nous l'avons pour nous, nous nous sentons plus forts contre les épreuves de la vie, plus assurés d'en triompher, tout comme l'Australien, confiant dans son ancêtre ou son totem per-

1. Ce sont les expressions mêmes employées par Codrington (p. 251).

sonnel, se sent plus vaillant contre ses ennemis[1]. Il y a donc quelque chose d'objectif à la base de ces différentes conceptions, qu'il s'agisse du *genius* romain, du totem individuel ou de l'ancêtre de l'Alcheringa ; et c'est pourquoi, sous des formes diverses, elles ont survécu jusqu'à nos jours. Tout se passe comme si nous avions réellement deux âmes ; l'une, qui est en nous, ou plutôt qui est nous ; l'autre qui est au-dessus de nous, et dont la fonction est de contrôler et d'assister la première. Frazer avait bien le sentiment que, dans le totem individuel, il y avait une âme extérieure ; mais il croyait que cette extériorité était le produit d'un artifice et d'une ruse magique. En réalité, elle est impliquée dans la constitution même de l'idée d'âme[2].

1. Cet étroit rapport entre l'âme, le génie protecteur et la conscience morale de l'individu est particulièrement apparent chez certaines populations de l'Indonésie. « Une des sept âmes du Tobabatak est enterrée avec le placenta ; tout en résidant de préférence en cet endroit, elle peut le quitter pour donner des avertissements à l'individu ou lui manifester son approbation quand il se conduit bien. Elle joue donc, en un sens, le rôle de conscience morale. Toutefois, ses avertissements ne s'étendent pas seulement au domaine des faits moraux. On l'appelle le plus jeune frère de l'âme, comme on appelle le placenta le frère cadet de l'enfant... A la guerre, elle inspire à l'homme le courage de marcher contre l'ennemi » (Warneck, Der batakschе Ahnen und Geisterkult, in *Allg. Missionszeitschrift*, Berlin, 1904, p. 10. Cf. Kruijt, *Het Animisme in den indischen Archipel*, p. 25).

2. Il resterait à rechercher d'où vient que, à partir d'un certain moment de l'évolution, ce dédoublement de l'âme s'est fait sous la forme du totem individuel plutôt que sous celle de l'ancêtre protecteur. La question a peut-être un intérêt plus ethnographique que sociologique. Voici pourtant comment il est possible de représenter la manière dont s'est vraisemblablement opérée cette substitution.

Le totem individuel a dû commencer par jouer un rôle simplement complémentaire. Les individus qui voulaient acquérir des pouvoirs supérieurs à ceux du vulgaire ne se contentèrent pas, et ne pouvaient pas se contenter, de la seule protection de l'ancêtre ; ils cherchèrent donc à se ménager un autre auxiliaire du même genre. C'est ainsi que, chez les Euahlayi, les magiciens sont les seuls qui aient ou qui puissent procurer des totems individuels. Comme, en outre, chacun d'eux a un totem collectif, il se trouve avoir plusieurs âmes. Mais cette pluralité d'âmes n'a rien qui puisse surprendre : elle est la condition d'une efficacité supérieure.

Seulement, une fois que le totémisme collectif eut perdu du terrain et que, par suite, la conception de l'ancêtre protecteur commença à s'effacer des esprits, il devint nécessaire de se représenter d'une autre

II

Les esprits dont il vient d'être question sont essentiellement bienfaisants. Sans doute il leur arrive de sévir si l'homme ne se conduit pas avec eux comme il convient[1] ; mais il n'est pas dans leur fonction de faire du mal.

Pourtant, l'esprit, par lui-même, peut servir au mal comme au bien. C'est pourquoi, en face des esprits auxiliaires et tutélaires, se constitua tout naturellement une classe de génies malins qui permirent aux hommes de s'expliquer les maux permanents dont ils ont à souffrir, les cauchemars[2], les maladies[3], les tourbillons et les tempêtes[4], etc. Ce n'est pas, sans doute, que toutes ces misères humaines aient paru choses trop anormales pour pouvoir être expliquées autrement que par des forces surnaturelles ; mais c'est que toutes les forces sont alors pensées sous forme religieuse. C'est un principe religieux qui est considéré comme la source de la vie ; il était donc logique de rapporter à un principe du même genre tous les événements qui troublent la vie ou qui la détruisent.

Ces esprits nuisibles semblent bien avoir été conçus sur le même modèle que les génies bienfaisants dont nous venons de parler. On se les représente sous forme animale, ou mi-partie animale et mi-partie humaine[5] ; mais on est

manière la double nature de l'âme qui continuait à être sentie. L'idée subsistait qu'en dehors de l'âme individuelle il y en avait une autre chargée de veiller sur la première. Puisque cette puissance protectrice n'était plus désignée par le fait même de la naissance, on trouva naturel d'employer, pour la découvrir, des moyens analogues à ceux dont les magiciens se servaient pour entrer en commerce avec les forces dont ils s'assuraient le concours.

1. V. par exemple STREHLOW, II, p. 82.
2. WYATT, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, *in* WOODS, p. 168.
3. TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 62-63 ; ROTH, *Superstition*, etc., § 116 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 356, 358 ; STREHLOW, p. 11-12.
4. STREHLOW, I, p. 13-14 ; DAWSON, p. 49.
5. STREHLOW, I, p. 11-14 ; EYLMANN, p. 182, 185 ; SPENCER et GILLEN,

naturellement enclin à leur prêter des dimensions énormes et un aspect repoussant[1]. Tout comme les âmes des ancêtres, ils sont censés habiter des arbres, des rochers, des trous d'eau, des cavernes souterraines[2]. Beaucoup nous sont représentés comme des âmes de personnes qui ont vécu d'une vie terrestre[3]. Pour ce qui est des Arunta en particulier, Spencer et Gillen disent expressément que ces mauvais génies, connus sous le nom d'Oruncha, sont des êtres de l'Alcheringa[4]. Parmi les personnages de l'époque fabuleuse, il y en avait, en effet, de tempéraments différents : certains avaient des instincts cruels et méchants qu'ils gardent toujours[5] ; d'autres étaient naturellement d'une mauvaise constitution ; ils étaient maigres et décharnés ; aussi, quand ils s'enfoncèrent dans le sol, les rochers nanja auxquels ils donnèrent naissance furent-ils considérés comme des foyers de dangereuses influences[6].

Seulement, ils se distinguent de leurs congénères, les héros de l'Alcheringa, par des caractères particuliers. Ils ne se réincarnent pas ; parmi les hommes vivants, il n'y en a jamais qui les représentent ; ils sont sans postérité

North. Tr., p. 211 ; SCHÜRMANN, *The Aborig. Tr. of Port Lincoln, in* WOODS, p. 239.

1. EYLMANN, p. 182.

2. MATHEWS, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 345 ; FISON et HOWITT, *Kamilaroi a. Kurnai*, p. 467 ; STREHLOW, I, p. 11.

3. ROTH, *Superstition*, etc., § 115 ; EYLMANN, p. 190.

4. *Nat. Tr.*, p. 390-391. Strehlow appelle *Erintja* les mauvais esprits ; mais ce mot et celui d'Oruncha sont évidemment équivalents. Cependant, il y a une différence dans la manière dont les uns et les autres nous sont présentés. Les Oruncha, d'après Spencer et Gillen, seraient plus malicieux que méchants ; même, suivant ces observateurs (p. 328), les Arunta ne connaîtraient pas d'esprits foncièrement malveillants. Au contraire, les Erintja de Strehlow ont pour fonction régulière de faire du mal. D'ailleurs, d'après certains mythes que SPENCER et GILLEN rapportent eux-mêmes (*Nat. Tr.*, p. 390), il semble bien qu'ils aient quelque peu embelli la physionomie des Oruncha : primitivement, c'étaient des sortes d'ogres (*ibid.*, p. 331).

5. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 390-391.

6. *Ibid.*, p. 551.

humaine[1]. Quand, à certains signes, on croit qu'un enfant est le produit de leurs œuvres, on le met à mort aussitôt qu'il est né[2]. D'autre part, ils ne ressortissent à aucun centre totémique déterminé ; ils sont en dehors des cadres sociaux[3]. A tous ces traits, on reconnaît que ce sont des puissances beaucoup plus magiques que religieuses. Et en effet, c'est surtout avec le magicien qu'ils sont en rapports ; c'est d'eux que, très souvent, il tient ses pouvoirs[4]. Nous sommes donc parvenus ici au point où finit le monde de la religion et où commence celui de la magie ; et comme ce dernier est en dehors de notre recherche nous n'avons pas à pousser plus loin cette étude[5].

III

L'apparition de la notion d'esprit marque un important progrès dans l'individualisation des forces religieuses.

Toutefois, les êtres spirituels dont il a été jusqu'à présent question ne sont encore que des personnages secondaires. Ou bien ce sont des génies malfaisants qui relèvent de la magie plus que de la religion ; ou bien, attachés à un individu et à un endroit déterminés, ils ne peuvent faire sentir leur influence que dans un cercle de rayon très limité. Ils ne peuvent donc être l'objet que de rites privés et

1. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 326-327.
2. STREHLOW, I, p. 14. Quans il y a deux jumeaux, le premier né passe pour avoir été conçu de cette manière.
3. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 327.
4. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 358, 381, 385 ; SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 334 ; *North. Tr.*, p. 501, 530.
5. Comme le magicien peut ou causer la maladie ou la guérir, à côté des esprits magiques dont la fonction est de faire le mal, il y en a parfois d'autres dont le rôle est de prévenir ou de neutraliser la mauvaise influence des premiers. On trouvera des cas de ce genre dans *North. Tr.*, p. 501-502. Ce qui montre bien que les seconds sont magiques comme les premiers, c'est que, chez les Arunta, les uns et les autres portent le même nom. Ce sont donc des aspects différents d'une même puissance magique.

locaux. Mais une fois que l'idée d'esprit fut constituée, elle s'étendit naturellement à des sphères plus élevées de la vie religieuse et des personnalités mythiques d'un ordre supérieur prirent ainsi naissance.

Si les cérémonies propres à chaque clan diffèrent les unes des autres, elles ne laissent pas de ressortir à une même religion ; aussi existe-t-il entre elles un certain nombre de similitudes essentielles. Puisque tous les clans ne sont que des parties d'une seule et même tribu, l'unité de la tribu ne peut pas ne pas se faire sentir à travers la diversité des cultes particuliers. Et en effet, il n'y a pas de groupe totémique qui n'ait des churinga, des *bull-roarers*, lesquels sont partout employés de semblable façon. L'organisation de la tribu en phratries, en classes matrimoniales, en clans, les interdictions exogamiques qui y sont attachées constituent également de véritables institutions tribales. Les fêtes de l'initiation comprennent toutes certaines pratiques fondamentales, extraction de la dent, circoncision, subincision, etc., qui, pour une même tribu, ne varient pas avec les totems. L'uniformité sur ce point s'est d'autant plus facilement établie que l'initiation a toujours lieu en présence de la tribu, ou, tout au moins, devant une assemblée à laquelle des clans différents ont été convoqués. La raison en est que l'initiation a pour objet d'introduire le néophyte dans la vie religieuse, non seulement du clan où il est né, mais de la tribu tout entière ; il est donc nécessaire que les aspects variés de la religion tribale soient représentés devant lui et passent, en quelque sorte, sous ses yeux. C'est à cette occasion que s'affirme le mieux l'unité morale et religieuse de la tribu.

Il y a ainsi, dans chaque société, un certain nombre de rites qui se distinguent de tous les autres par leur homogénéité et leur généralité. Une aussi remarquable concordance ne parut pouvoir s'expliquer que par une unité d'origine. On imagina donc que chaque groupe de rites similaires avait été institué par un seul et même ancêtre

qui était venu les révéler à la tribu tout entière. Ainsi, chez les Arunta, c'est un ancêtre du clan du Chat-sauvage, nommé Putiaputia[1], qui passe pour avoir appris aux hommes la manière de fabriquer les churinga et de les employer rituellement ; chez les Warramunga, c'est Murtu-murtu[2] ; chez les Urabunna, c'est Witurna[3] ; c'est Atnatu chez les Kaitish[4] et Tundun chez les Kurnai[5]. De même, les pratiques de la circoncision sont attribuées par les Dieri de l'est et plusieurs autres tribus[6] à deux Mura-mura déterminés, par les Arunta à un héros de l'Alcheringa, du totem du Lézard, nommé Mangarkunjerkunja[7]. Au même personnage sont rapportées l'institution des interdictions matrimoniales et l'organisation sociale qu'elles impliquent, la découverte du feu, l'invention de la lance, du bouclier, du boomerang, etc. Il arrive, d'ailleurs, très souvent que l'inventeur du *bull-roarer* est aussi considéré comme le fondateur des rites de l'initiation[8].

Ces ancêtres spéciaux ne pouvaient être mis au même rang que les autres. D'une part, les sentiments de vénération qu'ils inspiraient n'étaient pas limités à un clan,

1. STREHLOW, I, p. 9. Putiaputia n'est pas, d'ailleurs, le seul personnage de ce genre dont parlent les mythes Arunta : certaines portions de la tribu donnent un nom différent au héros auquel elles attribuent la même invention. Il ne faut pas oublier que l'étendue du territoire occupé par les Arunta ne permet pas à la mythologie d'être parfaitement homogène.
2. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 493.
3. *Ibid.*, p. 498.
4. *Ibid.*, p. 498-499.
5. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 135.
6. *Ibid.*, p. 476 et suiv.
7. STREHLOW, I, p. 6-8. L'œuvre de Mangarkunjerkunja dut être reprise plus tard par d'autres héros ; car, suivant une croyance qui n'est pas particulière aux Arunta, un moment vint où les hommes oublièrent les enseignements de leurs premiers initiateurs et se corrompirent.
8. C'est le cas, par exemple, d'Atnatu (SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 153), de Witurna (*North. Tr.*, p. 498). Si Tundun n'a pas institué les rites, c'est lui qui est chargé d'en diriger la célébration (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 670).

mais communs à toute la tribu. De plus, c'était à eux que l'on attribuait ce qu'il y avait de plus estimé dans la civilisation tribale. Pour cette double raison, ils devinrent l'objet d'une considération toute particulière. On dit, par exemple, d'Atnatu qu'il est né au ciel, à une époque antérieure même aux temps de l'Alcheringa, qu'il s'est fait lui-même et s'est lui-même donné le nom qu'il porte. Les étoiles sont ses femmes ou ses filles. Au-delà du ciel où il vit, il y en a un autre avec un autre Soleil. Son nom est sacré, et ne doit jamais être prononcé devant les femmes ou les non-initiés[1].

Cependant, quel que soit le prestige dont jouissent ces personnages, il n'y avait pas lieu d'instituer en leur honneur des rites particuliers ; car ils ne sont eux-mêmes que des rites personnifiés. Ils n'ont d'autre raison d'être que d'expliquer des pratiques existantes ; ils n'en sont qu'un autre aspect. Le churinga ne fait qu'un avec l'ancêtre qui l'inventa ; l'un et l'autre portent parfois le même nom[2]. Quand on fait résonner le *bull-roarer*, on dit que c'est la voix de l'ancêtre qui se fait entendre[3]. Mais, précisément parce que chacun de ces héros se confond avec le culte qu'il passe pour avoir institué, on croit qu'il est attentif à la manière dont il est célébré. Il n'est satisfait que si les fidèles s'acquittent exactement de leurs devoirs ; il punit ceux qui sont négligents[4]. Il est donc regardé comme le gardien du rite en même temps qu'il en est le fondateur, et, pour cette raison, il se trouve investi d'un véritable rôle moral[5].

1. *North. Tr.*, p. 499.
2. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493 ; *Kamilaroi and Kurnai*, p. 197 et 267 ; Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 492.
3. V. par exemple, *North. Tr.*, p. 499.
4. *North. Tr.*, p. 338, 347, 499.
5. Spencer et Gillen, il est vrai, soutiennent que ces êtres mythiques ne jouent aucun rôle moral (*North. Tr.*, p. 493) ; mais c'est qu'ils donnent au mot un sens plus étroit. Les devoirs religieux sont des devoirs : le fait de veiller à la manière dont ils sont observés intéresse donc la mo-

IV

Et cependant, cette formation mythologique n'est pas la plus élevée que l'on trouve chez les Australiens. Il y a tout au moins un certain nombre de tribus qui sont parvenues à la conception d'un dieu, sinon unique, du moins suprême, auquel est attribuée une situation prééminente par rapport aux autres entités religieuses.

L'existence de cette croyance avait été, depuis longtemps, signalée par différents observateurs[1] ; mais c'est Howitt qui a le plus contribué à en établir la généralité relative. Il l'a constatée, en effet, sur une aire géographique très étendue qui comprend l'État de Victoria, la Nouvelle-Galles du Sud, et qui s'étend même jusqu'au Queensland[2]. Dans toute cette région, un nombre considérable de tribus croient à l'existence d'une véritable divinité tribale qui, suivant les régions, porte des noms différents. Les plus fréquemment employés sont ceux de Bunjil ou Punjil[3], de Daramulun[4] et de Baiame[5]. Mais on rencontre aussi ceux de Nuralie ou Nurelle[6], de Kohin[7], de Mungan-ngaua[8]. On trouve la même conception plus à l'ouest, chez les Narrinyeri où le grand dieu s'appelle Nurunderi ou Ngurrun-

rale, d'autant plus que, à ce moment, la morale tout entière a un caractère religieux.

1. Le fait avait été observé, dès 1845, par EYRE, *Journals, etc.*, II, p. 362, et, avant EYRE, par HENDERSON, dans ses *Observations on the Colonies of N. S. Wales and Van Diemen's Land*, p. 147.

2. *Nat. Tr.*, p. 488-508.

3. Chez les Kulin, les Wotjobaluk, les Woëworung (Victoria).

4. Chez les Yuin, les Ngarrigo, les Wolgal (Nouvelle-Galles du Sud).

5. Chez les Kamilaroi, les Euahlayi (partie septentrionale de la Nouvelle-Galles du Sud) ; plus au centre, dans la même province, chez les Wonghibon, les Wiradjuri.

6. Chez les Wiimbaoi et les tribus du Bas Murray (RIDLEY, *Kamilaroi*, p. 137 ; BROUGH SMYTH, I, p. 423, n. 431).

7. Dans les tribus de la rivière Herbert (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 498).

8. Chez les Kurnai.

deri[1]. Chez les Dieri, il est assez vraisemblable que, par-dessus les Mura-mura ou ancêtres ordinaires, il en existe un qui jouit d'une sorte de suprématie[2]. Enfin, contrairement aux affirmations de Spencer et Gillen qui déclaraient n'avoir observé chez les Arunta aucune croyance à une divinité proprement dite[3], Strehlow assure que, sous le nom d'Altjira, ce peuple, comme celui des Loritja, reconnaît un véritable « bon dieu »[4].

Les caractères essentiels de ce personnage sont partout les mêmes. C'est un être immortel, et même éternel ; car il ne dérive d'aucun autre. Après avoir habité la Terre pendant un temps, il s'éleva au ciel ou il y fut enlevé[5], et il continue à y vivre entouré de sa famille ; car on lui attribue généralement une ou plusieurs femmes, des enfants, des frères[6] qui, parfois, l'assistent dans ses fonctions. En raison

1. Taplin, p. 55 ; Eylmann, p. 182.

2. C'est sans doute à ce Mura-mura suprême que Gason fait allusion dans le passage déjà cité (Curr, II, p. 55).

3. *Nat. Tr.*, p. 246.

4. Entre Baiame, Bunjil, Daramulun, d'une part, et Altjira, de l'autre, il y aurait cette différence que ce dernier serait tout à fait étranger à ce qui concerne l'humanité ; ce n'est pas lui qui aurait fait les hommes et il ne s'occuperait pas de ce qu'ils font. Les Arunta n'auraient pour lui ni amour ni crainte. Mais, si cette conception a été exactement observée et analysée, il est bien difficile d'admettre qu'elle soit primitive ; car si Altjira ne joue aucun rôle, n'explique rien, ne sert à rien, qu'est-ce qui aurait pu déterminer les Arunta à l'imaginer ? Peut-être faut-il y voir une sorte de Baiame qui aurait perdu son ancien prestige, un ancien dieu dont le souvenir irait en s'effaçant. Peut-être aussi Strehlow a-t-il mal interprété les témoignages qu'il a recueillis. Suivant Eylmann, qui n'est pas, il est vrai, un observateur compétent ni très sûr, Altjira aurait fait les hommes (*op. cit.*, p. 184). D'ailleurs, chez les Loritja, le personnage qui, sous le nom de Tukura, correspond à l'Altjira des Arunta, est censé célébrer lui-même des cérémonies d'initiation.

5. Pour Bunjil, v. Brough Smyth, I, p. 417 ; pour Baiame, Ridley, *Kamilaroi*, p. 136 ; pour Daramulun, Howitt, *Nat. Tr.*, p. 495.

6. Sur la composition de la famille de Bunjil, par exemple, v. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128, 129, 489, 491 ; Brough Smyth, I, p. 417, 423 ; pour celle de Baiame, L. Parker, *The Euahlayi*, p. 7, 66, 103 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 407, 502, 585 ; pour celle de Nurunderi, Taplin, *The Narrinyeri*, p. 57-58. Bien entendu, d'ailleurs, il y a toute sorte de variantes dans la manière dont sont conçues ces familles des grands dieux. Tel person-

du séjour qui lui est assigné, il est souvent identifié, ainsi que tous les siens, avec des étoiles déterminées[1]. On lui attribue, d'ailleurs, un pouvoir sur les astres. C'est lui qui a réglé la marche du Soleil et de la Lune[2]; il leur donne des ordres[3]. C'est lui qui fait jaillir l'éclair de la nue et qui lance la foudre[4]. Parce qu'il est le tonnerre, il est également en relation avec la pluie[5] : c'est à lui qu'on s'adresse quand on manque d'eau ou quand il en est trop tombé[6].

On en parle comme d'une sorte de créateur : il est appelé le père des hommes et on dit qu'il les a faits. D'après une légende qui avait cours à Melbourne, Bunjil aurait fait le premier homme de la manière suivante. Avec de l'argile, il aurait fabriqué une statuette ; puis il aurait dansé tout autour plusieurs fois, lui aurait soufflé dans les narines et la statuette se serait animée et se serait mise en marche[7]. D'après un autre mythe, il aurait allumé le Soleil; la Terre se serait alors échauffée et les hommes en seraient sortis[8]. En même temps que les hommes[9], ce personnage divin a fait les animaux, les arbres[10] ; c'est à lui qu'on doit tous les arts de la vie, les armes, le langage, les rites tribaux[11]. Il est le bienfaiteur de l'humanité. Maintenant encore, il

nage qui est ici le frère est ailleurs appelé le fils. Le nombre des femmes, leurs noms varient avec les régions.

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128.
2. Brough Smyth, I, p. 430, 431.
3. *Ibid.*, I, p. 432, n.
4. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498, 538 ; Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 343 ; Ridley, p. 136.
5. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 538 ; Taplin, *The Narrinyeri*, p. 57-58.
6. L. Parker, *The Euahlayi*, p. 8.
7. Brough Smyth, I, p. 424.
8. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 492.
9. D'après certains mythes, il aurait fait les hommes et non les femmes ; c'est ce qu'on dit de Bunjil. Mais on attribue alors l'origine des femmes à son fils-frère, Pallyan (Brough Smyth, I, p. 417 et 423).
10. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 489, 492 ; Mathews, *J. of R. S. of N.S.Wales*. XXXVIII, p. 340.
11. L. Parker, *The Euahlayi*, p. 7 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 630.

joue pour elle le rôle d'une sorte de Providence. C'est lui qui approvisionne ses fidèles de tout ce qui est nécessaire à leur existence[1]. Il est en communication avec eux soit directement, soit par intermédiaires[2]. Mais en même temps, gardien de la morale tribale, il sévit quand elle est violée[3]. Si même on s'en rapporte à certains observateurs, il remplirait, après la vie, l'office de juge ; il distinguerait entre les bons et les méchants et ne traiterait pas les uns comme les autres[4]. En tout cas, il est souvent présenté comme préposé au pays des morts[5], et comme accueillant les âmes quand elles arrivent dans l'au-delà[6].

Comme l'initiation est la forme principale du culte tribal, ce sont les rites de l'initiation qui lui sont le plus spécialement rattachés ; il en est le centre. Très souvent, il y est représenté par une image taillée dans une écorce d'arbre ou moulée dans la terre. On danse tout autour ; on chante en son honneur ; on lui adresse même de véritables prières[7]. On explique aux jeunes gens quel est le personnage que cette image figure ; on leur dit son nom secret, celui que les femmes et les non-initiés doivent ignorer ; on leur raconte son histoire, le rôle que la tradition lui attribue dans la vie de la tribu. A d'autres moments, on lève les mains vers le ciel où il est censé résider ; ou bien on pointe dans la même direction soit les armes soit les instruments rituels qu'on manie[8] ; c'est une façon de se mettre en communication avec lui. On le sent partout présent. Il veille sur le néophyte tandis qu'il

1. RIDLEY, *Kamilaroi*, p. 136 ; L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 114.
2. L. PARKER, *More Austr. Leg. Tales*, p. 84-99, 90-91.
3. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 495, 498, 543, 563, 564 ; BROUGH SMYTH, I, p. 429 ; L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 79.
4. RIDLEY, p. 137.
5. L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 90-91.
6. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 495 ; TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 58.
7. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 588, 543, 553, 555, 556 ; MATHEWS, *loc. cit.* p. 318 ; L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 6, 79, 80.
8. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 498, 528.

est reclus dans la forêt[1]. Il est attentif à la manière dont les cérémonies sont célébrées. L'initiation est son culte. Aussi tient-il spécialement la main à ce que ces rites, en particulier, soient exactement observés : quand des fautes ou des négligences sont commises, il les réprime d'une manière terrible[2].

L'autorité de chacun de ces dieux suprêmes n'est, d'ailleurs, pas limitée à une seule tribu ; mais elle est également reconnue par une pluralité de tribus voisines. Bunjil est adoré dans presque tout l'État de Victoria, Baiame dans une portion notable de la Nouvelle-Galles du Sud, etc ; c'est ce qui explique que ces dieux soient en si petit nombre pour une aire géographique relativement étendue. Les cultes dont ils sont l'objet ont donc un caractère international. Il arrive même que ces différentes mythologies se mêlent, se combinent, se font mutuellement des emprunts. Ainsi, la plupart des tribus qui croient en Baiame admettent aussi l'existence de Daramulun ; seulement elles lui accordent une moindre dignité. Elles en font un fils ou un frère de Baiame, subordonné à ce dernier[3]. La foi en Daramulun se trouve ainsi répandue, sous des formes diverses, dans toute la Nouvelle-Galles du Sud. Il s'en faut donc que l'internationalisme religieux soit une particularité des religions les plus récentes et les plus avancées. Dès le début de l'histoire, les croyances religieuses manifestent une tendance à ne pas se renfermer dans une société politique étroitement délimitée ; il y a en elles comme une aptitude naturelle à passer par-dessus les frontières, à se diffuser, à s'internationaliser. Sans doute, il y a eu des peuples et des temps où cette aptitude spon-

1. Howitt, *ibid.*, p. 493 ; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 76.
2. L. Parker, *The Euahlayi*, p. 76 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493, 612.
3. Ridley, *Kamilaroi*, p. 153 ; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 67 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 585 ; Mathews, *loc. cit.*, p. 343. Par opposition à Baiame, Daramulun est parfois présenté comme un esprit foncièrement malveillant (L. Parker, *loc. cit.* ; Ridley, *in* Brough Smyth, II, p. 285).

tanée a été tenue en échec par des nécessités sociales opposées ; elle ne laisse pas d'être réelle et, comme on voit, très primitive.

Cette conception a paru à Tylor d'une théologie tellement élevée qu'il s'est refusé à y voir autre chose que le produit d'une importation européenne : ce serait une idée chrétienne plus ou moins dénaturée[1]. A. Lang, au contraire[2], la considère comme autochtone ; mais, admettant, lui aussi, qu'elle contraste avec l'ensemble des croyances australiennes et repose sur de tout autres principes, il conclut que les religions d'Australie sont faites de deux systèmes hétérogènes, superposés l'un à l'autre, et dérivent, par conséquent, d'une double origine. Il y aurait, d'une part, les idées relatives aux totems et aux esprits, qui auraient été suggérées à l'homme par le spectacle de certains phénomènes naturels. Mais en même temps, par une sorte d'intuition sur la nature de laquelle on refuse de s'expliquer[3], l'intelligence humaine serait parvenue d'emblée à concevoir un dieu unique, créateur du monde, législateur de l'ordre moral. Lang estime même que cette idée était plus pure de tout élément étranger à l'origine, et notamment en Australie, que dans les civilisations qui ont immédiatement suivi. Avec le temps, elle aurait été peu à peu recouverte et obscurcie par la masse toujours croissante des superstitions animistes et totémiques. Elle aurait ainsi subi une sorte de dégénérescence progressive jusqu'au jour où, par effet d'une culture privilégiée, elle serait parvenue à se ressaisir et à s'affirmer de nouveau, avec un éclat et une netteté qu'elle n'avait pas dans le principe[4].

1. *J.A.I.*, XXI, p. 292 et suiv.
2. *The Making of Religion*, p. 187-293.
3. LANG, *ibid.*, p. 331. M. Lang se borne à dire que l'hypothèse de saint Paul lui paraît la moins défectueuse *(the most unsatisfactory)*.
4. Le P. SCHMIDT a repris la thèse de A. Lang dans *Anthropos* (1908, 1909). Contre Sidney HARTLAND, qui avait critiqué la théorie de Lang

Mais les faits ne comportent ni l'hypothèse sceptique de Tylor ni l'interprétation théologique de Lang.

Tout d'abord, il est aujourd'hui certain que les idées relatives au grand dieu tribal sont d'origine indigène. Elles ont été observées alors que l'influence des missionnaires n'avait pas encore eu le temps de se faire sentir[1]. Mais il ne s'ensuit pas qu'il faille les attribuer à une mystérieuse révélation. Bien loin qu'elles dérivent d'une autre source que les croyances proprement totémiques, elles n'en sont, au contraire, que l'aboutissement logique et la forme la plus haute.

Nous avons vu, en effet, que la notion des ancêtres mythiques est impliquée dans les principes mêmes sur lesquels repose le totémisme ; car chacun d'eux est un être totémique. Or, si les grands dieux leur sont certainement supérieurs, cependant il n'y a, entre les uns et les autres, que des différences de degrés ; on passe des premiers aux seconds sans solution de continuité. Un grand dieu, en effet, est lui-même un ancêtre d'une importance particulière. On nous parle souvent de lui comme d'un homme, doué sans doute de pouvoirs plus qu'humains, mais qui a

dans un article du *Folk-lore* (t. IX, p. 290 et suiv.), intitulé The « High Gods » of Australia, le P. SCHMIDT entreprend de démontrer que Baiame, Bunjil, etc., sont des dieux éternels, créateurs, tout-puissants, omniscients, gardiens de l'ordre moral. Nous n'entrerons pas dans cette discussion qui nous paraît sans intérêt et sans portée. Si l'on donne à ces différents adjectifs un sens relatif, en harmonie avec la mentalité australienne, nous sommes tout prêt à les prendre à notre compte et nous les avons nous-même employés. De ce point de vue, tout-puissant veut dire qui a plus de pouvoir que les autres êtres sacrés ; omniscient, qui voit des choses qui échappent au vulgaire et même aux plus grands magiciens ; gardien de l'ordre moral, qui fait respecter les règles de la morale australienne, si différente qu'elle soit de la nôtre. Mais si l'on veut donner à ces mots une signification que, seul, un spiritualiste chrétien peut y attacher, il nous paraît inutile de discuter une opinion si contraire aux principes de la méthode historique.

1. V. sur cette question N. W. THOMAS, Baiame and Bell-bird. *A* note on Australian Religion, in *Man*, 1905, n° 28. Cf. LANG, *Magic and Religion*, p. 25. WAITZ avait déjà soutenu le caractère original de cette conception dans *Anthropologie d. Naturvölker*, p. 796-798.

vécu sur terre d'une vie tout humaine[1]. On le dépeint comme un grand chasseur[2], un puissant magicien[3], le fondateur de la tribu[4]. C'est le premier des hommes[5]. Une légende le représente même sous les traits d'un vieillard fatigué qui peut à peine se mouvoir[6]. S'il a existé chez les Dieri un dieu suprême appelé Mura-mura, le mot est significatif ; car il sert à désigner la classe des ancêtres. De même, Nuralie, nom du grand dieu dans les tribus de la rivière Murray, est parfois employé comme une expression collective qui s'applique à l'ensemble des êtres mythiques que la tradition place à l'origine des choses[7]. Ce sont des personnages tout à fait comparables à ceux de l'Alcheringa[8]. Déjà, nous avons rencontré dans le Queensland un dieu Anjea ou Anjir, qui fait les hommes et qui, pourtant, semble bien n'être que le premier des humains[9].

Ce qui a aidé la pensée des Australiens à passer de la pluralité des génies ancestraux à l'idée du dieu tribal, c'est qu'entre ces deux extrêmes un moyen terme s'est intercalé qui a servi de transition : ce sont les héros civilisateurs. Les êtres fabuleux que nous appelons de ce nom sont, en effet, de simples ancêtres auxquels la mythologie a attribué un rôle éminent dans l'histoire de la tribu et qu'elle a, pour cette raison, mis au-dessus des autres. Nous avons même vu qu'ils faisaient régulièrement partie de l'organisation totémique : Mangarkunjerkunja est du totem du

1. DAWSON, p. 49 ; MEYER, *Encounter Bay Tribe, in* WOODS, p. 205, 206 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 481, 491, 492, 494 ; RIDLEY, *Kamilaroi*, p. 136.
2. TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 55-56.
3. L. PARKER, *More Austr. Leg. Tales*, p. 94.
4. TAPLIN, *ibid.*, p. 61.
5. BROUGH SMYTH, I, p. 425-427.
6. TAPLIN, *ibid.*, p. 60.
7. « Le monde fut créé par des êtres qu'on appelle des Nuralie ; ces êtres, qui existaient depuis longtemps, avaient la forme les uns du corbeau, les autres de l'aigle-faucon » (BROUGH SMYTH, I, p. 423-424).
8. « Byamee, dit Mrs L. PARKER, est pour les Euahlayi ce que l'Alcheringa est pour les Arunta » (*The Euahlayi*, p. 6).
9. V. plus haut, p. 369.

Lézard et Putiaputia du totem du Chat sauvage. Mais d'un autre côté, les fonctions qu'ils sont censés remplir ou avoir remplies ressemblent de très près à celles qui incombent au grand dieu. Lui aussi passe pour avoir initié les hommes aux arts de la civilisation, pour avoir été le fondateur des principales institutions sociales, le révélateur des grandes cérémonies religieuses qui restent placées sous son contrôle. S'il est le père des hommes, c'est pour les avoir fabriqués plutôt qu'engendrés ; mais Mangarkunjerkunja en a fait autant. Avant lui, il n'y avait pas d'hommes, mais seulement des masses de chair informes où les différents membres et même les différents individus n'étaient pas séparés les uns des autres. C'est lui qui a sculpté cette matière première et qui en a tiré des êtres proprement humains[1]. Entre ce mode de fabrication et celui que le mythe dont nous avons parlé prête à Bunjil, il n'y a que des nuances. Ce qui montre bien, d'ailleurs, le lien qui unit l'une à l'autre ces deux sortes de figures, c'est qu'un rapport de filiation est parfois établi entre elles. Chez les Kurnai, Tundun, le héros du *bull-roarer*, est le fils du grand dieu Mungan-ngaua[2]. De même, chez les Euahlayi, Daramulun, fils ou frère de Baiame, est identique à Gayandi qui est l'équivalent du Tundun des Kurnai[3].

Assurément, de tous ces faits il ne faut pas conclure que le grand dieu n'est rien de plus qu'un héros civilisateur. Il y a des cas où ces deux personnages sont nettement différenciés. Mais s'ils ne se confondent pas, ils sont, du moins, parents. Aussi arrive-t-il qu'on a quelque mal à les distinguer ; il en est qui peuvent être également bien clas-

1. Dans un autre mythe, rapporté par SPENCER et GILLEN, un rôle tout à fait analogue est rempli par deux personnages qui habitent au ciel et qui sont appelés Ungambikula (*Nat. Tr.*, p. 388 et suiv.).
2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 493.
3. L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 67, 62-66. C'est parce que le grand dieu est en étroits rapports avec le *bull-roarer* qu'il est identifié au tonnerre ; car le ronflement que fait entendre cet instrument rituel est assimilé au roulement du tonnerre.

sés dans l'une ou dans l'autre catégorie. Ainsi, nous avons parlé d'Atnatu comme d'un héros civilisateur ; mais il est bien près d'être un grand dieu.

La notion du dieu suprême dépend même si étroitement de l'ensemble des croyances totémiques qu'elle en porte encore la marque. Tundun est un divin héros tout proche, comme on vient de le voir, de la divinité tribale ; or le même mot, chez les Kurnai, veut dire totem[1]. De même, chez les Arunta, Altjira est le nom du grand dieu ; c'est aussi le nom du totem maternel[2]. Il y a plus ; nombre de grands dieux ont un aspect manifestement totémique. Daramulun est un aigle-faucon[3] ; il a pour mère une émou[4]. C'est sous les traits d'un émou que Baiame est également représenté[5]. L'Altjira des Arunta a lui-même des jambes d'émou[6]. Nuralie, avant d'être le nom d'un grand dieu, désignait, comme nous avons vu, les ancêtres fondateurs de la tribu ; or ils étaient, les uns des corbeaux et les autres des faucons[7]. Bunjil, d'après Howitt[8], est toujours figuré sous une forme humaine ; cependant, le même mot sert à désigner un totem de phratrie, l'aigle-faucon. Un de ses fils, au moins, est un des totems que comprend la phratrie à laquelle il a donné ou emprunté son nom[9]. Son frère est Pallyan, la chauve-souris ; or

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 135. Le mot qui signifie totem est écrit par Howitt, *thundung*.

2. Strehlow, I, p. 1-2 et II, p. 59. On se rappelle que, très vraisemblablement, chez les Arunta, le totem maternel était primitivement le totem proprement dit.

3. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 555.

4. *Ibid.*, p. 546, 560.

5. Ridley, *Kamilaroi*, p. 136, 156. Il est représenté sous cette forme dans les rites d'initiation chez les Kamilaroi. D'après une autre légende, il serait un cygne noir (L. Parker, *More Austral. Leg. Tales*, p. 94).

6. Strehlow, I, p. 1.

7. Brough Smyth, I, p. 423-424.

8. *Nat. Tr.*, p. 492.

9. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128.

celle-ci sert de totem sexuel aux hommes dans de nombreuses tribus de Victoria[1].

On peut même aller plus loin et préciser davantage le rapport que soutiennent les grands dieux avec le système totémique. Daramulun, comme Bunjil, est un aigle-faucon et l'on sait que cet animal est un totem de phratrie dans un grand nombre de tribus du Sud-Est[2]. Nuralie, avons-nous dit, semble avoir été d'abord un terme collectif qui désignait indistinctement soit des aigles-faucons soit des corbeaux ; or, dans les tribus où ce mythe a été observé, le corbeau sert de totem à l'une des deux phratries, l'aigle-faucon à l'autre[3]. D'autre part, l'histoire légendaire des grands dieux rappelle de très près celle des totems de phratrie. Les mythes, et parfois les rites, commémorent les luttes que chacune de ces divinités eut à soutenir contre un oiseau carnassier dont elle ne triompha pas sans peine. Bunjil, ou le premier homme, après avoir fait le second homme, Karween, entra en conflit avec lui, et, au cours d'une sorte de duel, il le blessa grièvement et le transforma en corbeau[4]. Les deux espèces de Nuralie sont présentées comme deux groupes ennemis qui, primitivement, étaient sans cesse en guerre[5]. Baiame, de son côté, a à lutter contre Mullian, l'aigle-faucon cannibale, qui, d'ailleurs, est identique à Daramulun[6]. Or nous avons vu qu'entre les totems de phratrie il y a également une sorte d'hostilité constitutionnelle. Ce parallélisme achève de prouver

1. BROUGH SMYTH, I, p. 417-423.

2. V. plus haut, p. 151.

3. Ce sont les tribus où les phratries portent les noms de Kilpara (Corbeau) et de Mukwara. C'est ce qui explique le mythe même rapporté par BROUGH SMYTH (I, p. 423-424).

4. BROUGH SMYTH, I, p. 125-427. Cf. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 486 ; dans ce dernier cas, Karween est identifié avec le héron bleu.

5. BROUGH SMYTH, I, p. 423.

6. RIDLEY, *Kamilaroi*, p. 136 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 585 ; MATHEWS, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXVIII (1894), p. 111.

que la mythologie des grands dieux et celle de ces totems sont étroitement parentes. Cette parenté apparaîtra comme plus évidente encore si l'on remarque que l'émule du dieu est régulièrement ou le corbeau ou l'aigle-faucon qui sont, d'une manière générale, des totems de phratrie[1].

Baiame, Daramulun, Nuralie, Bunjil semblent donc bien être des totems de phratrie qui ont été divinisés ; et voici comment on peut concevoir que se fit cette apothéose. C'est manifestement dans les assemblées qui ont lieu à propos de l'initiation que s'élabora cette conception ; car les grands dieux ne jouent un rôle de quelque importance que dans ces rites, tandis qu'ils sont étrangers aux autres cérémonies religieuses. D'ailleurs, comme l'initiation est la forme principale du culte tribal, c'est seulement à cette occasion qu'une mythologie tribale pouvait prendre naissance. Déjà nous avons vu comment le rituel de la circoncision et celui de la subincision tendaient spontanément à se personnifier sous la forme de héros civilisateurs. Seulement, ces héros n'exerçaient aucune suprématie ; ils étaient sur le même pied que les autres bienfaiteurs légendaires de la société. Mais là où la tribu prit un plus vif sentiment d'elle-même, ce sentiment s'incarna tout naturellement dans un personnage qui en devint le symbole. Pour s'expliquer à eux-mêmes les liens qui les unissaient les uns aux autres, à quelque clan qu'ils appartinssent, les hommes imaginèrent qu'ils étaient issus d'une même souche, qu'ils étaient les enfants d'un même père à qui ils devaient l'existence sans que lui la dût à personne. Le dieu de l'initiation était tout désigné pour ce rôle ; car, suivant une expression qui revient souvent sur les lèvres des indigènes, l'initiation a précisément pour objet de faire, de fabriquer des hommes. On attribua donc à ce dieu un pouvoir créateur et il se trouva, pour toutes ces raisons, investi d'un prestige qui le mit bien au-dessus des autres

1. V. plus haut, p. 207. Cf. P. SCHMIDT, L'origine de l'idée de Dieu, in *Anthropos*, 1909.

héros de la mythologie. Ceux-ci devinrent ses subordonnés, ses auxiliaires ; on fit d'eux ses fils ou ses frères puînés comme Tundun, Gayandi, Karween, Pallyan, etc. Mais il existait déjà d'autres êtres sacrés qui occupaient dans le système religieux de la tribu une place également éminente : ce sont les totems de phratrie. Là où ils se sont maintenus, ils passent pour tenir sous leur dépendance les totems des clans. Ils avaient ainsi tout ce qu'il fallait pour devenir eux-mêmes des divinités tribales. Il était donc naturel qu'une confusion partielle s'établît entre ces deux sortes de figures mythiques ; c'est ainsi que l'un des deux totems fondamentaux de la tribu prêta ses traits au grand dieu. Mais comme il fallait expliquer pourquoi, seul, l'un d'eux fut appelé à cette dignité dont l'autre était exclu, on supposa que ce dernier, au cours d'une lutte contre son rival, avait eu le dessous et que son exclusion avait été la suite de sa défaite. L'idée fut d'autant plus facilement admise qu'elle était d'accord avec l'ensemble de la mythologie, puisque les totems de phratrie sont généralement considérés comme ennemis l'un de l'autre.

Un mythe que Mrs Parker a observé chez les Euahlayi[1] peut servir à confirmer cette explication ; car il ne fait que la traduire sous une forme figurée. On raconte que, dans cette tribu, les totems n'étaient d'abord que les noms donnés aux différentes parties du corps de Baiame. Les clans seraient donc, en un sens, comme des fragments du corps divin. N'est-ce pas une autre manière de dire que le grand dieu est la synthèse de tous les totems et, par conséquent, la personnification de l'unité tribale ?

Mais il prit en même temps un caractère international. En effet, les membres de la tribu à laquelle appartiennent les jeunes initiés ne sont pas les seuls qui assistent aux cérémonies de l'initiation ; des représentants des tribus

1. *Op. cit.*, p. 7. Chez le même peuple, la femme principale de Baiame est également représentée comme la mère de tous les totems, sans être elle-même d'aucun totem (*ibid.*, p. 7 et 78).

voisines sont spécialement convoqués à ces fêtes qui sont des sortes de foires internationales, à la fois religieuses et laïques[1]. Des croyances qui s'élaborent dans des milieux sociaux ainsi composés ne peuvent rester le patrimoine exclusif d'une nationalité déterminée. L'étranger à qui elles ont été révélées les rapporte dans sa tribu natale, une fois qu'il y est rentré ; et comme, tôt ou tard, il est forcé d'inviter à son tour ses hôtes de la veille, il se fait, de société à société, de continuels échanges d'idées. C'est ainsi qu'une mythologie internationale se constitua dont le grand dieu se trouva tout naturellement être l'élément essentiel, puisqu'elle avait son origine dans les rites de l'initiation qu'il a pour fonction de personnifier. Son nom passa donc d'une langue dans l'autre avec les représentations qui y étaient attachées. Le fait que les noms des phratries sont généralement communs à des tribus très différentes ne put que faciliter cette diffusion. L'internationalisme des totems de phratrie fraya les voies à celui du grand dieu.

V

Nous voici parvenus à la conception la plus haute à laquelle se soit élevé le totémisme. C'est le point où il rejoint et prépare les religions qui suivront, et il nous aide à les comprendre. Mais en même temps, on peut voir que cette notion culminante se relie sans interruption aux croyances plus grossières que nous avons analysées en premier lieu.

Le grand dieu tribal, en effet, n'est qu'un esprit ances-

1. V. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 511-512, 513, 602 et suiv.; Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 270. On invite aux fêtes de l'initiation non seulement les tribus avec lesquelles un *connubium* régulier est établi, mais aussi celles avec lesquelles on a des querelles à régler ; des vendetta, à demi cérémonielles et à demi sérieuses, ont lieu dans ces occasions.

tral qui a fini par conquérir une place éminente. Les esprits ancestraux ne sont que des entités forgées à l'image des âmes individuelles de la genèse desquelles ils sont destinés à rendre compte. Les âmes, à leur tour, ne sont que la forme que prennent, en s'individualisant dans des corps particuliers, les forces impersonnelles que nous avons trouvées à la base du totémisme. L'unité du système en égale la complexité.

Dans ce travail d'élaboration, l'idée d'âme a, sans doute, joué un rôle important : c'est par elle que l'idée de personnalité a été introduite dans le domaine religieux. Mais il s'en faut que, comme le soutiennent les théoriciens de l'animisme, elle contienne toute la religion en germe. D'abord, elle suppose avant elle la notion de *mana* ou de principe totémique dont elle n'est qu'un mode particulier. Puis, si les esprits et les dieux ne pouvaient être conçus avant l'âme, ils sont pourtant autre chose que de simples âmes humaines, libérées par la mort ; car d'où leur viendraient leurs pouvoirs surhumains ? L'idée d'âme a seulement servi à orienter l'imagination mythologique dans une nouvelle direction, à lui suggérer des constructions d'un genre nouveau. Mais la matière de ces constructions a été empruntée, non à la représentation de l'âme, mais à ce réservoir de forces anonymes et diffuses qui constituent le fond primitif des religions. La création de personnalités mythiques n'a été qu'une autre façon de penser ces forces essentielles.

Quant à la notion de grand dieu, elle est due tout entière à un sentiment dont nous avons déjà observé l'action dans la genèse des croyances les plus spécifiquement totémiques : c'est le sentiment tribal. Nous avons vu, en effet, que le totémisme n'était pas l'œuvre isolée des clans, mais qu'il s'élaborait toujours au sein d'une tribu qui avait, à quelque degré, conscience de son unité. C'est pour cette raison que les différents cultes particuliers à chaque clan se rejoignent et se complètent de manière à former

un tout solidaire[1]. Or c'est ce même sentiment de l'unité tribale qui s'exprime dans la conception d'un dieu suprême, commun à la tribu tout entière. Ce sont donc bien les mêmes causes qui sont agissantes de la base au sommet de ce système religieux.

Toutefois, nous avons considéré jusqu'ici les représentations religieuses comme si elles se suffisaient et pouvaient s'expliquer par elles-mêmes. En fait, elles sont inséparables des rites, non seulement parce qu'elles s'y manifestent, mais parce qu'elles en subissent, par contre-coup, l'influence. Sans doute, le culte dépend des croyances, mais il réagit sur elles. Pour les mieux comprendre, il importe donc de le mieux connaître. Le moment est venu d'en aborder l'étude.

1. V. plus haut, p. 221-222.

LIVRE III

LES PRINCIPALES ATTITUDES RITUELLES



CHAPITRE PREMIER

LE CULTE NÉGATIF ET SES FONCTIONS LES RITES ASCÉTIQUES

Nous n'avons pas l'intention de tenter, dans ce qui suit, une description complète du culte primitif. Avant tout préoccupé d'atteindre ce qu'il y a de plus élémentaire et de plus fondamental dans la vie religieuse, nous ne chercherons pas à reconstituer dans le détail la multiplicité, souvent confuse, de tous les gestes rituels. Mais nous voudrions, à travers l'extrême diversité des pratiques, tâcher de saisir les attitudes les plus caractéristiques que le primitif observe dans la célébration de son culte, classer les formes les plus générales de ses rites, en déterminer les origines et la signification, afin de contrôler et, s'il y a lieu, de préciser les résultats auxquels nous a conduit l'analyse des croyances[1].

Tout culte présente un double aspect : l'un négatif, l'autre positif. Sans doute, dans la réalité, les deux sortes de rites que nous dénommons ainsi sont étroitement associés ; nous verrons qu'ils se supposent l'un l'autre. Mais ils ne laissent pas d'être différents et, ne serait-ce que pour comprendre leurs rapports, il est nécessaire de les distinguer.

1. Il y a notamment une forme du rituel que nous laisserons complètement de côté ; c'est le rituel oral qui doit être étudié dans un volume spécial de la Collection de l'*Année sociologique*.

I

Les êtres sacrés sont, par définition, des êtres séparés. Ce qui les caractérise, c'est que, entre eux et les êtres profanes, il y a une solution de continuité. Normalement, les uns sont en dehors des autres. Tout un ensemble de rites a pour objet de réaliser cet état de séparation qui est essentiel. Puisqu'ils ont pour fonction de prévenir les mélanges et les rapprochements indus, d'empêcher qu'un de ces deux domaines n'empiète sur l'autre, ils ne peuvent édicter que des abstentions, c'est-à-dire des actes négatifs. Pour cette raison, nous proposons d'appeler culte négatif le système formé par ces rites spéciaux. Ils ne prescrivent pas au fidèle d'accomplir des prestations effectives, mais se bornent à lui interdire certaines façons d'agir ; ils prennent donc tous la forme de l'interdit, ou, comme on dit couramment en ethnographie, du *tabou*. Ce dernier mot est celui qui est employé dans les langues polynésiennes pour désigner l'institution en vertu de laquelle certaines choses sont retirées de l'usage commun[1] ; c'est aussi un adjectif qui exprime le caractère distinctif de ces sortes de choses. Nous avons eu déjà l'occasion de montrer combien il est fâcheux de transformer ainsi, en un terme générique, une expression étroitement locale et dialectale. Il n'y a pas de religion où il n'existe des interdictions et où elles ne jouent un rôle considérable ; il est donc regrettable que la terminologie consacrée paraisse faire, d'une institution aussi universelle, une particularité propre à la Polynésie[2]. L'expression d'*interdits* ou

1. V. l'article « Taboo » dans l'*Encyclopedia Britannica*, dont l'auteur est Frazer.

2. Les faits prouvent la réalité de cet inconvénient. Il ne manque pas d'écrivains qui, sur la foi du mot, ont cru que l'institution ainsi désignée était spéciale ou aux sociétés primitives en général ou même aux

d'*interdictions* nous paraît de beaucoup préférable. Cependant, le mot de tabou, comme celui de totem, est tellement usité qu'il y aurait un excès de purisme à le prohiber systématiquement ; les inconvénients qu'il présente sont, d'ailleurs, atténués une fois qu'on a pris soin d'en préciser le sens et la portée.

Mais il y a des interdits d'espèces différentes et qu'il importe de distinguer ; car nous n'avons pas à traiter, dans le présent chapitre, de toutes les sortes d'interdits.

Tout d'abord, en dehors de ceux qui relèvent de la religion, il en est qui ressortissent à la magie. Les uns et les autres ont ceci de commun qu'ils édictent des incompatibilités entre certaines choses et prescrivent de séparer les choses ainsi déclarées incompatibles. Mais il y a entre eux de très graves différences. D'abord, les sanctions ne sont pas les mêmes dans les deux cas. Sans doute, comme nous le dirons plus loin, la violation des interdits religieux passe souvent pour déterminer mécaniquement des désordres matériels dont le coupable est censé pâtir et qui sont considérés comme une sanction de son acte. Mais, alors même qu'elle se produit réellement, cette sanction spontanée et automatique ne reste pas la seule ; elle est toujours complétée par une autre qui suppose une intervention humaine. Ou bien une peine proprement dite s'y surajoute, quand elle ne l'anticipe pas, et cette peine est délibérément infligée par les hommes ; ou, tout au moins, il y a blâme, réprobation publique. Alors même que le sacrilège a été comme puni par la maladie ou la mort naturelle de son auteur, il est, de plus, flétri ; il offense l'opinion qui réagit contre lui ; il met celui qui l'a commis en état de faute. Au contraire, l'interdiction magique n'est sanctionnée que par les conséquences matérielles qu'est censé produire, avec une sorte de nécessité physique, l'acte interdit. En désobéissant, on court des

seuls peuples polynésiens (v. Réville, *Religion des peuples primitifs*, II, p. 55 ; Richard, *La femme dans l'histoire*, p. 435).

risques, comme ceux auxquels s'expose un malade qui ne suit pas les avis de son médecin ; mais la désobéissance, dans ce cas, ne constitue pas une faute ; elle n'indigne pas. Il n'y a pas de péché magique. Cette différence dans les sanctions tient, d'ailleurs, à une différence profonde dans la nature des interdits. L'interdit religieux implique nécessairement la notion du sacré ; il vient du respect que l'objet sacré inspire et il a pour but d'empêcher qu'il soit manqué à ce respect. Au contraire, les interdits magiques ne supposent que la notion toute laïque de propriété. Les choses que le magicien recommande de tenir séparées sont celles qui, en raison de leurs propriétés caractéristiques, ne peuvent être mêlées ou rapprochées sans dangers. Si même il lui arrive d'inviter ses clients à se tenir à distance de certaines choses sacrées, ce n'est pas par respect pour elles et de peur qu'elles ne soient profanées, car la magie, nous le savons, vit de profanations[1] ; c'est uniquement pour des raisons d'utilité temporelle. En un mot, les interdits religieux sont des impératifs catégoriques ; les autres sont des maximes utilitaires, première forme des interdits hygiéniques et médicaux. On ne peut, sans confusion, étudier simultanément et sous un même nom deux ordres de faits aussi différents. Nous n'avons à nous occuper ici que des interdictions religieuses[2].

Mais entre ces dernières elles-mêmes, une nouvelle distinction est nécessaire.

Il y a des interdits religieux qui ont pour objet de séparer, les unes des autres, des choses sacrées d'espèces différentes. On se rappelle, par exemple, comment, chez les

1. V. plus haut, p. 59-60.
2. Ce n'est pas à dire qu'entre les interdits religieux et les interdits magiques il y ait une solution de continuité radicale : il en est, au contraire, dont la nature vraie est indécise. Il y a des interdits du folklore dont il est souvent malaisé de dire s'ils sont religieux ou magiques. La distinction n'en est pas moins nécessaire ; car les interdits magiques ne peuvent, croyons-nous, être compris qu'en fonction des interdits religieux.

Wakelbura, l'échafaud sur lequel le mort est exposé doit être exclusivement construit avec des matériaux qui ressortissent à la phratrie du défunt ; c'est dire que tout contact est interdit entre le mort, qui est sacré, et les choses de l'autre phratrie, qui sont sacrées, elles aussi, mais à des titres différents. Ailleurs, les armes dont on se sert pour chasser un animal ne doivent pas être faites d'un bois qui soit classé dans le même groupe social que l'animal lui-même[1]. Mais les plus importantes de ces interdictions sont celles que nous étudierons dans un prochain chapitre : elles sont destinées à prévenir toute communication entre le sacré pur et le sacré impur, entre le sacré faste et le sacré néfaste. Tous ces interdits ont une commune caractéristique : ils viennent, non de ce qu'il y a des choses sacrées et d'autres qui ne le sont pas, mais de ce qu'entre les choses sacrées il existe des rapports de disconvenance et d'incompatibilité. Ils ne tiennent donc pas à ce qu'il y a d'essentiel dans l'idée du sacré. Aussi l'observance de ces prohibitions ne peut-elle donner lieu qu'à des rites isolés, particuliers et presque exceptionnels ; mais elle ne saurait constituer un culte proprement dit, car un culte est fait, avant tout, de rapports réguliers entre le profane et le sacré comme tel.

Mais il existe un autre système d'interdictions religieuses beaucoup plus étendu et plus important : c'est celui qui sépare, non des espèces différentes de choses sacrées, mais tout ce qui est sacré d'avec tout ce qui est profane. Il dérive donc immédiatement de la notion même du sacré qu'il se borne à exprimer et à réaliser. Aussi fournit-il la matière d'un véritable culte et même d'un culte qui est à la base de tous les autres ; car l'attitude qu'il prescrit est celle dont le fidèle ne doit jamais se départir dans ses rapports avec les êtres sacrés. C'est ce que nous appelons le culte négatif. On peut donc dire de ces interdits qu'ils sont les interdits

1. V. plus haut, p. 212.

religieux par excellence[1]. C'est d'eux seuls qu'il sera question dans les pages qui vont suivre.

Mais ils prennent les formes multiples. Voici les types principaux que l'on observe en Australie.

Avant tout, il y a des interdits de contact : ce sont les tabous primaires dont les autres ne sont guère que des variétés particulières. Ils reposent sur ce principe que le profane ne doit pas toucher le sacré. Déjà nous avons vu qu'en aucun cas les churinga ou les *bull-roarers* ne doivent être maniés par des non-initiés. Si les adultes en ont le libre usage, c'est que l'initiation leur a conféré un caractère sacré. Le sang, et tout particulièrement celui qui coule pendant l'initiation, a une vertu religieuse[2] ; il est soumis au même interdit[3]. Il en est de même des chevaux[4]. Le mort est un être sacré, parce que l'âme qui animait le corps adhère au cadavre ; pour cette raison, il est parfois défendu de porter les ossements du mort autrement qu'enveloppés dans une feuille d'écorce[5]. Le lieu même où s'est produit

1. Beaucoup des interdits entre choses sacrées se ramènent, pensons-nous, à l'interdiction entre sacré et profane. C'est le cas des interdits d'âge ou de grade. En Australie, par exemple, il y a des aliments sacrés qui sont réservés aux seuls initiés. Mais ces aliments ne sont pas tous sacrés au même degré ; il y a entre eux une hiérarchie. De leur côté, les initiés ne sont pas tous égaux. Ils ne jouissent pas d'emblée de la plénitude de leurs droits religieux, mais n'entrent que pas à pas dans le domaine des choses sacrées. Ils doivent passer par toute une série de grades qui leur sont conférés, les uns après les autres, à la suite d'épreuves et de cérémonies spéciales ; il leur faut des mois, parfois même des années pour parvenir au plus élevé. Or, à chacun de ces grades sont affectés des aliments déterminés ; les hommes des grades inférieurs ne peuvent pas toucher aux aliments qui appartiennent de droit aux hommes des grades supérieurs (v. MATHEWS, *Ethnol. Notes*, etc., *loc. cit.*, p. 262 et suiv.; Langloh PARKER, *The Euahlayi*, p. 23 ; SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 611 et suiv. ; *Nat. Tr.*, p. 470 et suiv.). Le plus sacré repousse donc le moins sacré ; mais c'est que le second est profane par rapport au premier. En somme, toutes les interdictions religieuses se rangent en deux classes : les interdictions entre le sacré et le profane, celles entre le sacré pur et le sacré impur.

2. V. plus haut, p. 194.

3. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 463.

4. *Nat. Tr.*, p. 538 ; *North. Tr.*, p. 604.

5. *North. Tr.*, p. 531.

le décès doit être évité ; car on croit que l'âme du défunt continue à y séjourner. C'est pourquoi on lève le camp et on le transporte à quelque distance[1] ; dans certains cas, on le détruit avec tout ce qu'il contient[2], et un temps s'écoule avant qu'on puisse revenir au même endroit[3]. Il arrive que déjà le mourant fait comme le vide autour de lui : on l'abandonne, après l'avoir installé aussi confortablement que possible[4].

Un contact exceptionnellement intime est celui qui résulte de l'absorption d'un aliment. De là vient l'interdiction de manger les animaux ou les végétaux sacrés, notamment ceux qui servent de totems[5]. Un tel acte apparaît comme tellement sacrilège que la prohibition s'applique même aux adultes ou, tout au moins, à la plupart d'entre eux ; seuls, les vieillards atteignent une suffisante dignité religieuse pour n'être pas toujours soumis à cet interdit. On a parfois expliqué cette défense par la parenté mythique qui unit l'homme aux animaux dont il porte le nom ; ils seraient protégés par le sentiment de sympathie qu'ils inspirent en qualité de parents[6]. Mais ce qui montre bien que l'interdiction n'a pas pour origine une simple révolte du sentiment de solidarité domestique, c'est que la consommation de la chair prohibée passe pour déterminer automatique-

1. *North. Tr.*, p. 518-519 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 449.
2. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 498 ; SCHULZE, *loc. cit.*, p. 231.
3. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 449.
4. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 451.
5. Si les interdictions alimentaires qui s'appliquent au végétal ou à l'animal totémique sont les plus importantes, il s'en faut que ce soient les seules. Nous avons vu qu'il y a des aliments interdits aux non-initiés, parce qu'ils sont considérés comme sacrés ; or, des causes très diverses peuvent leur conférer ce caractère. Par exemple, comme nous le verrons plus loin, les animaux qui montent sur le faîte des arbres élevés sont réputés sacrés parce qu'ils sont voisins du grand dieu qui vit aux cieux. Il est possible aussi que, pour des raisons différentes, la chair de certains animaux ait été spécialement réservée aux vieillards et que, par suite, elle ait paru participer du caractère sacré qui est reconnu à ces derniers.
6. V. FRAZER, *Totemism*, p. 7.

ment la maladie et la mort. C'est donc que des forces d'un autre genre sont en jeu, analogues à celles qui, dans toutes les religions, sont censées réagir contre les sacrilèges.

Si, d'ailleurs, certains aliments sont interdits au profane parce qu'ils sont sacrés, d'autres, au contraire, sont interdits, parce que profanes, aux personnes marquées d'un caractère sacré. Ainsi, il est fréquent que des animaux déterminés soient affectés spécialement à l'alimentation des femmes ; pour cette raison, on croit qu'ils participent de la nature féminine, et, par conséquent, qu'ils sont profanes. Le jeune initié, au contraire, est soumis à un ensemble de rites d'une particulière gravité ; pour pouvoir lui communiquer les vertus qui lui permettront de pénétrer dans le monde des choses sacrées d'où il était exclu jusqu'alors, on fait converger sur lui un faisceau exceptionnellement puissant de forces religieuses. Il se trouve donc dans un état de sainteté qui repousse au loin tout ce qui est profane. Aussi lui est-il défendu de manger du gibier qui est censé ressortir aux femmes[1].

Mais le contact peut s'établir autrement que par le toucher. On est en relations avec une chose par cela seul qu'on la regarde : le regard est une mise en rapports. C'est pourquoi la vue des choses sacrées est, dans certains cas, interdite aux profanes. La femme ne doit jamais voir les instruments du culte ; tout au plus lui est-il permis de les apercevoir de loin[2]. Il en est de même des peintures totémiques exécutées sur le corps des officiants à l'occasion de cérémo-

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 674. — Il y a une interdiction de contact dont nous ne disons rien parce que la nature exacte n'en est pas très facilement déterminable : c'est le contact sexuel. Il y a des périodes religieuses où l'homme ne doit pas avoir commerce avec la femme (*North. Tr.*, p. 293, 295 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 387). Est-ce parce que la femme est profane ou parce que l'acte sexuel est un acte redouté ? La question ne peut être tranchée en passant. Nous l'ajournons comme tout ce qui concerne les rites conjugaux et sexuels. Ils tiennent trop étroitement au problème du mariage et de la famille pour en pouvoir être séparés.

2. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 134 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 354.

nies particulièrement importantes[1]. L'exceptionnelle solennité des rites d'initiation fait que, dans certaines tribus, les femmes ne peuvent même pas voir les lieux où ils ont été célébrés[2] ni le néophyte lui-même[3]. Le caractère sacré qui est immanent à la cérémonie tout entière se retrouve naturellement dans la personne de ceux qui la dirigent ou qui y prennent une part quelconque ; il en résulte que le novice ne peut lever les yeux sur eux, et la défense survit même après que le rite est accompli[4]. Le mort, lui aussi, est parfois soustrait aux regards : sa face est recouverte de manière à ce qu'elle ne puisse être vue[5].

La parole est une autre façon d'entrer en relations avec les personnes ou avec les choses. Le souffle expiré établit la communication ; c'est quelque chose de nous qui se répand au-dehors. Aussi est-il interdit aux profanes d'adresser la parole aux êtres sacrés ou simplement de parler en leur présence. De même que le néophyte ne doit regarder ni les opérateurs ni les assistants, il lui est défendu de converser avec eux autrement que par signes ; et cette interdiction persiste jusqu'à ce qu'elle ait été levée au moyen d'un rite spécial[6]. D'une manière générale, il y a, chez les Arunta, au cours des grandes cérémonies, des moments où le silence est de rigueur[7]. Dès que les churinga sont exposés, on se tait ; ou bien, si l'on parle, c'est à voix basse et du bout des lèvres[8].

En dehors des choses sacrées, il y a des mots, des sons qui ont le même caractère : ils ne doivent ni se trouver sur les lèvres des profanes ni frapper leurs oreilles. Il y a des

1. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 624.
2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 572.
3. HOWITT, *ibid.*, p. 661.
4. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 386 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 655, 665.
5. Chez les Wiimbaio (HOWITT, *ibid.*, p. 451).
6. HOWITT, *ibid.*, p. 624, 661, 663, 667 ; SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 221, 382 et suiv. ; *North. Tr.*, p. 335, 344, 353, 369.
7. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 221, 262, 288, 303, 367, 378, 380.
8. *Ibid.*, p. 302.

chants rituels que les femmes ne doivent pas entendre sous peine de mort[1]. Elles peuvent percevoir le bruit des *bull-roarers*, mais seulement à distance. Tout nom propre est considéré comme un élément essentiel de la personne qui le porte ; étroitement associé dans les esprits à l'idée de cette personne, il participe des sentiments qu'elle inspire. Si donc elle est sacrée, il est lui-même sacré. Aussi ne peut-il être prononcé au cours de la vie profane. Il y a, chez les Warramunga, un totem qui est particulièrement vénéré ; c'est le serpent mythique appelé Wollunqua : son nom est tabou[2]. Il en est de même de Baiame, de Daramulun, de Bunjil : la forme ésotérique de leur nom ne peut être révélée aux non-initiés[3]. Pendant le deuil, le nom du mort ne doit pas être mentionné, au moins par ses parents, sauf quand il y a absolue nécessité et, même dans ce cas, on doit se borner à le chuchoter[4]. Cette interdiction est souvent perpétuelle pour la veuve et pour certains proches[5]. Chez quelques peuples, elle s'étend même au-delà de la famille ; tous les individus qui portent le même nom que le défunt sont tenus d'en changer temporairement[6]. Il y a plus : les parents et les intimes s'interdisent parfois certains mots de la langue usuelle, sans doute parce qu'ils étaient employés par le mort ; on comble ces lacunes au moyen de périphrases ou d'emprunts faits à quelque dialecte étranger[7]. Outre leur nom public et vulgaire, les hommes en portent un autre qui est tenu secret : les femmes et les enfants l'ignorent ; jamais il n'en est fait usage dans la vie ordinaire. C'est qu'il a un caractère reli-

1. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 581.
2. *North. Tr.*, p. 227.
3. Voir plus haut, p. 412.
4. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 498 ; *North. Tr.*, p. 526 ; TAPLIN, *Narrinyeri*, p. 19.
5. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 466, 469 et suiv.
6. WYATT, *Adelaide and Encounter Bay Tribes, in* WOODS, p. 165.
7. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 470.

gieux[1]. Il y a même des cérémonies pendant lesquelles on est obligé de parler un langage spécial dont il est défendu de se servir dans les relations profanes. C'est un commencement de langue sacrée[2].

Non seulement les êtres sacrés sont séparés des profanes, mais rien de ce qui concerne, directement ou indirectement, la vie profane ne doit se mêler à la vie religieuse. Une nudité complète est souvent exigée de l'indigène comme une condition préalable pour qu'il puisse être admis à participer au rite[3], il est tenu de se dépouiller de tous ses ornements habituels, même de ceux auxquels il tient le plus et dont il se sépare le moins volontiers à cause des vertus protectrices qu'il leur attribue[4]. Si, pour jouer son rôle rituel, il est obligé de se décorer, cette décoration doit être faite spécialement pour la circonstance ; c'est un costume cérémoniel, un vêtement de fête[5]. Parce que ces ornements sont sacrés en raison de l'usage qui en a été fait, il est interdit de s'en servir dans les relations profanes : une fois que la cérémonie est close, on les enterre ou on les brûle[6] ; les hommes doivent même se laver de manière à n'emporter sur eux aucune trace des décorations dont ils étaient revêtus[7].

Plus généralement, les actes caractéristiques de la vie ordinaire sont interdits tandis que se déroulent ceux de la vie religieuse. L'acte de manger est, par lui-même, profane ; car il a lieu tous les jours, il satisfait des besoins essentiellement utilitaires et matériels, il fait partie de notre existence vulgaire[8]. C'est pourquoi il est prohibé en temps reli-

1. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 657 ; SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 139 ; *North. Tr.*, p. 580 et suiv.
2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 537.
3. *Ibid.*, p. 544, 597, 614, 620.
4. Par exemple, la ceinture de cheveux qu'il porte d'ordinaire (SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 171).
5. *Ibid.*, p. 624 et suiv.
6. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 556.
7. *Ibid.*, p. 587.
8. Cet acte prend, il est vrai, un caractère religieux quand l'aliment

gieux. Ainsi, quand un groupe totémique a prêté ses churinga à un clan étranger, c'est un moment tout à fait solennel que celui où ils sont rapportés et replacés dans l'ertnatulunga : tous ceux qui prennent part à la cérémonie doivent rester à jeun tant qu'elle dure, et elle dure longtemps[1]. La même règle s'observe pendant la célébration des rites[2] dont il sera question au chapitre suivant, ainsi qu'à certains moments de l'initiation[3].

Pour la même raison, toutes les occupations temporelles sont suspendues quand ont lieu les grandes solennités religieuses. Suivant une remarque de Spencer et Gillen[4] que nous avons eu déjà l'occasion de citer, la vie de l'Australien est faite de deux parts très distinctes : l'une est employée à la chasse, à la pêche, à la guerre ; l'autre est consacrée au culte, et ces deux formes d'activité s'excluent et se repoussent mutuellement. C'est sur ce principe que repose l'institution universelle du chômage religieux. Le caractère distinctif des jours de fête, dans toutes les religions connues, c'est l'arrêt du travail, la suspension de la vie publique et privée, en tant qu'elle n'a pas d'objectif religieux. Ce repos n'est pas simplement une sorte de relâche temporaire que les hommes se seraient accordée pour pouvoir se livrer plus librement aux sentiments d'allégresse qu'éveillent généralement les jours fériés ; car il y a des fêtes tristes, consa-

consommé est sacré. Mais l'acte, par lui-même, est si bien profane que la consommation d'un aliment sacré constitue toujours une profanation. La profanation peut être permise ou même ordonnée, mais, comme nous le verrons plus loin, à condition que des rites la précèdent ou l'accompagnent qui l'atténuent ou l'expient. L'existence de ces rites montre bien que, par elle-même, la chose sacrée répugne à être consommée.

1. *North. Tr.*, p. 263.

2. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 171.

3. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 674. Peut-être la défense de parler pendant les grandes solennités religieuses tient-elle, en partie, à la même cause. On parle, et surtout on parle à voix haute dans la vie courante ; donc, dans la vie religieuse, on doit ou se taire ou parler à voix basse. La même considération n'est pas étrangère aux interdictions alimentaires (v. plus haut, p. 181).

4. *North. Tr.*, p. 33.

crées au deuil et à la pénitence, et pendant lesquelles il n'est pas moins obligatoire. Mais c'est que le travail est la forme éminente de l'activité profane : il n'a d'autre but apparent que de subvenir aux nécessités temporelles de la vie ; il ne nous met en rapport qu'avec des choses vulgaires. Au contraire, aux jours de fête, la vie religieuse atteint à un degré d'exceptionnelle intensité. Le contraste entre ces deux sortes d'existence est donc, à ce moment, particulièrement marqué ; par suite, elles ne peuvent voisiner. L'homme ne peut approcher intimement de son dieu quand il porte encore sur lui les marques de sa vie profane ; inversement, il ne peut retourner à ses occupations usuelles alors que le rite vient de le sanctifier. Le chômage rituel n'est donc qu'un cas particulier de l'incompatibilité générale qui sépare le sacré du profane ; c'est le résultat d'un interdit.

Il ne saurait être question d'énumérer ici toutes les espèces d'interdits qui sont observés, même dans les seules religions australiennes. Comme la notion du sacré sur laquelle il repose, le système des interdits s'étend aux relations les plus diverses ; on l'utilise même délibérément pour des fins utilitaires[1]. Mais, si complexe qu'il puisse être, il

1. Parce qu'il y a, à l'intérieur de chaque homme, un principe sacré, l'âme, l'individu s'est trouvé, dès l'origine, entouré d'interdits, première forme des interdits moraux qui isolent et protègent aujourd'hui la personne humaine. C'est ainsi que le corps de sa victime est considéré comme dangereux pour le meurtrier (SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 492) et lui est interdit. Or, les interdits qui ont cette origine sont souvent utilisés par les individus comme un moyen de retirer certaines choses de l'usage commun et d'établir sur elles un droit de propriété. « Un homme sort-il du camp en y laissant des armes, des aliments, etc., dit ROTH à propos des tribus de la Rivière Palmer (Queensland du Nord ?), s'il urine à proximité des objets qu'il a ainsi laissés derrière lui, ils deviennent *tami* (équivalent du mot tabou) et il peut être assuré de les retrouver intacts à son retour » (North Queensland Ethnography, in *Records of the Australian Museum*, vol. VII, nº 2, p. 75). C'est que l'urine, comme le sang, est censée contenir quelque chose de la force sacrée qui est personnelle à l'individu. Elle tient donc les étrangers à distance. La parole, pour les mêmes raisons, peut également servir de véhicule à ces mêmes influences ; c'est pourquoi il est possible d'interdire l'accès d'un objet par simple déclaration verbale. Ce pouvoir de créer des interdits est, d'ailleurs, variable suivant les individus ; il est d'autant plus grand qu'ils ont un caractère plus sacré. Les hommes en

vient finalement aboutir à deux interdictions fondamentales qui le résument et qui le dominent.

En premier lieu, la vie religieuse et la vie profane ne peuvent coexister dans un même espace. Pour que la première puisse se développer, il faut donc lui aménager un emplacement spécial d'où la seconde soit exclue. De là vient l'institution des temples et des sanctuaires : ce sont des portions d'espace qui sont affectées aux choses et aux êtres sacrés et qui leur servent d'habitats ; car ils ne peuvent s'établir sur le sol qu'à condition de se l'approprier totalement dans un rayon déterminé. Ces sortes d'arrangements sont tellement indispensables à toute vie religieuse que les religions même les plus inférieures ne peuvent s'en passer. L'ertnatulunga, cet endroit où sont déposés les churinga, est un véritable sanctuaire. Aussi est-il interdit aux non-initiés de s'en approcher. Il est même défendu de s'y livrer à une occupation profane, quelle qu'elle soit. Nous verrons dans la suite qu'il existe d'autres lieux saints où se célèbrent d'importantes cérémonies[1].

De même, la vie religieuse et la vie profane ne peuvent coexister dans les mêmes unités de temps. Il est donc nécessaire d'assigner à la première des jours ou des périodes déterminés d'où toutes les occupations profanes soient retirées. C'est ainsi qu'ont pris naissance les fêtes. Il n'est pas de religion ni, par conséquent, de société qui n'ait connu et pratiqué cette division du temps en deux parties tranchées qui alternent l'une avec l'autre suivant une loi variable avec les peuples et les civilisations ; c'est même très probablement, comme nous l'avons dit, la nécessité de cette alternance qui a amené les hommes à introduire, dans la continuité et l'homogénéité de la durée, des distinc-

ont presque le privilège à l'exclusion des femmes (Roth cite un seul cas de tabou imposé par les femmes) ; il est à son maximum chez les chefs, les anciens, qui s'en servent pour monopoliser les choses qui leur conviennent (ROTH, *ibid.*, p. 77). C'est ainsi que l'interdit religieux devient droit de propriété et règlement administratif.

1. V. plus bas, même livre, chap. II.

tions et des différenciations qu'elle ne comporte pas naturellement[1]. Sans doute, il est à peu près impossible que la vie religieuse arrive jamais à se concentrer hermétiquement dans les milieux spatiaux et temporels qui lui sont ainsi attribués ; il est inévitable qu'il en filtre quelque peu au-dehors. Il y a toujours des choses sacrées en dehors des sanctuaires ; il y a des rites qui peuvent être célébrés les jours ouvrables. Mais ce sont des choses sacrées de rang secondaire et des rites de moindre importance. La concentration reste la caractéristique dominante de cette organisation. Même elle est généralement complète pour tout ce qui concerne le culte public, qui ne peut se célébrer qu'en commun. Le culte privé, individuel, est le seul qui vienne se mêler d'assez près à la vie temporelle. Aussi le contraste entre ces deux phases successives de la vie humaine atteint-il son maximum d'intensité dans les sociétés inférieures, telles que sont les tribus australiennes ; car c'est là que le culte individuel est le plus rudimentaire[2].

II

Jusqu'à présent, le culte négatif ne s'est présenté à nous que comme un système d'abstentions. Il semble donc ne pouvoir servir qu'à inhiber l'activité, non à la stimuler et à la tonifier. Et cependant, par un contre-coup inattendu de cet effet inhibitif, il se trouve exercer, sur la nature religieuse et morale de l'individu, une action positive de la plus haute importance.

En effet, en raison de la barrière qui sépare le sacré du profane, l'homme ne peut entrer en rapports intimes avec les choses sacrées qu'à condition de se dépouiller de ce qu'il y a de profane en lui. Il ne peut vivre d'une vie religieuse

1. V. plus haut, p. 14.
2. V. plus haut, p. 313.

un peu intense, que s'il commence par se retirer plus ou moins complètement de la vie temporelle. Le culte négatif est donc, en un sens, un moyen en vue d'un but : il est la condition d'accès du culte positif. Il ne se borne pas à protéger les êtres sacrés contre les contacts vulgaires ; il agit sur le fidèle lui-même dont il modifie positivement l'état. L'homme qui s'est soumis aux interdictions prescrites n'est pas après ce qu'il était avant. Avant, c'était un être du commun qui, pour cette raison, était tenu de rester à distance des forces religieuses. Après, il est davantage de plain-pied avec elles ; car il s'est rapproché du sacré par cela seul qu'il s'est éloigné du profane ; il s'est épuré et sanctifié par cela seul qu'il s'est détaché des choses basses et triviales qui alourdissaient sa nature. Les rites négatifs confèrent donc des pouvoirs efficaces tout comme les rites positifs ; les premiers, comme les seconds, peuvent servir à élever le *tonus* religieux des individus. Suivant une juste remarque qui a été faite, nul ne peut s'engager dans une cérémonie religieuse de quelque importance sans se soumettre à une sorte d'initiation préalable qui l'introduise progressivement dans le monde sacré[1]. On peut employer pour cela des onctions, des lustrations, des bénédictions, toutes opérations essentiellement positives ; mais on arrive au même résultat au moyen de jeûnes, de veilles, par la retraite et le silence, c'est-à-dire par des abstinences rituelles qui ne sont autre chose que la mise en pratique d'interdits déterminés.

Quand il ne s'agit que de rites négatifs particuliers et isolés, leur action positive est généralement trop peu marquée pour être aisément perceptible. Mais il y a des circonstances où un système complet d'interdits est concentré sur une seule tête ; dans ce cas, leurs effets s'accumulent et deviennent ainsi plus manifestes. C'est ce qui se produit, en Australie, lors de l'initiation. Le néophyte est astreint à

1. V. HUBERT et MAUSS, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in *Mélanges d'histoire des religions*, p. 22 et suiv.

une extrême variété de rites négatifs. Il doit se retirer de la société où s'est, jusqu'alors, passée son existence, et presque de toute société humaine. Non seulement il lui est défendu de voir des femmes et des non-initiés[1], mais il s'en va vivre dans la brousse, loin de ses semblables, sous la direction de quelques anciens qui lui servent de parrains[2]. La forêt est si bien considérée comme son milieu naturel que le mot par lequel on désigne l'initiation dans un certain nombre de tribus signifie *ce qui est de la forêt*[3]. Pour cette même raison, au cours des cérémonies auxquelles il assiste, il est très souvent décoré de feuillage[4]. Il passe ainsi de longs mois[5] qu'entrecoupent, de temps en temps, les rites auxquels il est tenu de prendre part. Ce temps est pour lui une période d'abstinences de toutes sortes. Une multitude d'aliments lui sont interdits ; on ne lui permet que la quantité de nourriture strictement indispensable pour entretenir la vie[6] ; même il est souvent astreint à un jeûne rigoureux[7], ou bien il est tenu de manger une nourriture immonde[8]. Quand il se nourrit, il ne peut pas toucher aux aliments avec ses mains ; ce sont ses parrains qui les lui introduisent dans la bouche[9]. Dans certains cas, il doit aller mendier sa subsistance[10]. De même, il ne dort que dans la mesure indispensable[11]. Il doit s'abs-

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 560, 657, 659, 661. L'ombre d'une femme ne doit même pas tomber sur lui (*ibid.*, p. 633). Ce qu'il touche ne peut être touché par une femme (*ibid.*, p. 621).

2. *Ibid.*, p. 561, 563, 670-671 ; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 223 ; *North. Tr.*, p. 340, 342.

3. Le mot de Jeraeil, par exemple, chez les Kurnai ; celui de Kuringal chez les Yuin, les Wolgat (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 581, 617).

4. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 348.

5. Howitt, p. 561.

6. *Ibid.*, p. 633, 538, 560.

7. *Ibid.*, p. 674 ; Langloh Parker, *Euahlayi*, p. 75.

8. Ridley, *Kamilaroi*, p. 154.

9. Howitt, p. 563.

10. *Ibid.*, p. 611.

11. *Ibid.*, p. 549, 674.

tenir de parler tant qu'on ne lui adresse pas la parole ; c'est par signes qu'il manifeste ses besoins[1]. Toute distraction lui est interdite[2]. Il ne peut pas se laver[3] ; parfois il ne peut pas bouger. Il reste étendu par terre, immobile[4], sans vêtement d'aucune sorte[5]. Or le résultat de ces interdits multipliés est de déterminer chez l'initié un changement d'état radical. Avant l'initiation, il vivait avec les femmes ; il était exclu du culte. Désormais, il est admis dans la société des hommes ; il prend part aux rites, il a acquis un caractère sacré. La métamorphose est si complète qu'elle est souvent représentée comme une seconde naissance. On imagine que le personnage profane qu'était jusqu'alors le jeune homme est mort ; qu'il a été tué et remporté par le Dieu de l'initiation, Bunjil, Baiame, ou Daramulun, et qu'un individu tout autre a pris la place de celui qui n'est plus[6]. On saisit donc ici sur le vif les effets positifs que sont susceptibles d'avoir les rites négatifs. Sans doute nous n'entendons pas soutenir que ces derniers produisent, à eux seuls, cette grande transformation ; mais certainement ils y contribuent, et pour une large part.

A la lumière de ces faits, on peut comprendre ce que c'est que l'ascétisme, quelle place il occupe dans la vie religieuse, et d'où viennent les vertus qui lui ont été très généralement attribuées. Il n'y a pas, en effet, d'interdit dont l'observance n'ait, à quelque degré, un caractère ascétique. S'abstenir d'une chose qui peut être utile ou d'une forme d'activité qui, puisqu'elle est usuelle, doit répondre à quelque besoin humain, c'est, de toute nécessité, s'imposer des gênes, des renoncements. Pour qu'il y ait ascé-

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 580, 596, 604, 668, 670 ; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 223, 351.
2. Howitt, p. 567.
3. *Ibid.*, p. 557.
4. *Ibid.*, p. 604 ; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 351.
5. Howitt, p. 611.
6. *Ibid.*, p. 589.

tisme proprement dit, il suffit donc que ces pratiques se développent de manière à devenir la base d'un véritable régime de vie. Normalement, le culte négatif ne sert guère que d'introduction et de préparation au culte positif. Mais il arrive qu'il s'affranchit de cette subordination et passe au premier plan, que le système des interdits s'enfle et s'exagère au point d'envahir l'existence tout entière. Ainsi prend naissance l'ascétisme systématique qui, par conséquent, n'est pas autre chose qu'une hypertrophie du culte négatif. Les vertus spéciales qu'il est censé conférer ne sont qu'une forme amplifiée de celles que confère, à un moindre degré, la pratique de tout interdit. Elles ont la même origine ; car elles reposent également sur ce principe qu'on se sanctifie par cela seul qu'on fait effort pour se séparer du profane. Le pur ascète est un homme qui s'élève au-dessus des hommes et qui acquiert une sainteté particulière par des jeûnes, des veilles, par la retraite et le silence, en un mot par des privations, plus que par des actes de piété positive (offrandes, sacrifices, prières, etc.). L'histoire montre, d'autre part, à quel haut prestige religieux on peut atteindre par cette voie : le saint bouddhiste est essentiellement un ascète, et il est égal ou supérieur aux dieux.

Il suit de là que l'ascétisme n'est pas, comme on pourrait le croire, un fruit rare, exceptionnel et presque anormal de la vie religieuse ; c'en est, au contraire, un élément essentiel. Toute religion en contient au moins le germe, car il n'y en a pas où ne se rencontre un système d'interdits. La seule différence qu'il y ait sous ce rapport entre les cultes, c'est que ce germe y est plus ou moins développé. Encore convient-il d'ajouter qu'il n'en existe probablement pas un seul où ce développement ne prenne, au moins à titre temporaire, les traits caractéristiques de l'ascétisme proprement dit. C'est ce qui a lieu généralement à certaines périodes critiques, où en un temps relativement court, il faut susciter chez un sujet quelque grave changement d'état. Alors, pour pouvoir l'introduire plus rapidement

dans le cercle des choses sacrées avec lesquelles il s'agit de le mettre en contact, on le sépare violemment du monde profane ; ce qui ne va pas sans abstinences multipliées, sans une recrudescence exceptionnelle du système des interdits. C'est précisément ce qui se produit, en Australie, au moment de l'initiation. Pour transformer les jeunes gens en hommes, on leur fait vivre une véritable vie d'ascètes. Mrs Parker les appelle très justement les moines de Baiame[1].

Mais abstinences et privations ne vont pas sans souffrances. Nous tenons par toutes les fibres de notre chair au monde profane ; notre sensibilité nous y attache ; notre vie en dépend. Il n'est pas seulement le théâtre naturel de notre activité ; il nous pénètre de toutes parts ; il est partie de nous-même. Nous ne pouvons donc nous en détacher sans faire violence à notre nature, sans froisser douloureusement nos instincts. En d'autres termes, le culte négatif ne peut se développer sans faire souffrir. La douleur en est une condition nécessaire. On a été ainsi amené à la considérer comme constituant par elle-même une sorte de rite ; on y a vu un état de grâce qu'il faut rechercher et susciter, même artificiellement, à cause des pouvoirs et des privilèges qu'elle confère au même titre que ces systèmes d'interdits dont elle est l'accompagnement naturel. Preuss est le premier, à notre connaissance, qui ait eu le sentiment du rôle

1. On peut rapprocher de ces pratiques ascétiques celles qui sont en usage lors de l'initiation du magicien. Tout comme le jeune néophyte, l'apprenti magicien est soumis à une multitude d'interdits dont l'observance contribue à lui faire acquérir ses pouvoirs spécifiques (v. L'origine des pouvoirs magiques, dans *Mélanges d'histoire des religions*, par Hubert et Mauss, p. 171, 173, 176). Il en est de même pour les époux à la veille ou au lendemain du mariage (tabous des fiancés et des jeunes mariés) ; c'est que le mariage implique également un grave changement d'état. Nous nous bornons à mentionner sommairement ces faits, sans nous y arrêter ; car les premiers concernent la magie qui n'est pas de notre sujet, et les seconds se rattachent à cet ensemble de règles juridico-religieuses qui se rapportent au commerce des sexes et dont l'étude ne sera possible que conjointement avec les autres préceptes de la morale conjugale primitive.

religieux[1] qui est attribué à la douleur dès les sociétés inférieures. Il cite le cas des Arapaho qui, pour s'immuniser contre les dangers des batailles, s'infligent de véritables supplices ; des Indiens Gros-Ventre, qui, à la veille des expéditions militaires, se soumettent à de véritables tortures ; des Hupa qui, pour assurer le succès de leurs entreprises, nagent dans des rivières glacées et restent ensuite, le plus longtemps possible, étendus sur le rivage ; des Karaya qui, pour affermir leurs muscles, se tirent de temps en temps du sang des bras et des jambes au moyen de grattoirs formés avec des dents de poissons ; des gens de Dallmannhafen (Terre de l'Empereur Guillaume en Nouvelle-Guinée) qui combattent la stérilité de leurs femmes en leur pratiquant des incisions sanglantes dans la partie supérieure de la cuisse[2].

Mais on trouve des faits analogues sans sortir d'Australie, notamment au cours des cérémonies d'initiation. Beaucoup des rites qui sont pratiqués à cette occasion consistent précisément à infliger systématiquement au néophyte des souffrances déterminées, en vue de modifier son état et de lui faire acquérir les qualités caractéristiques de l'homme. Ainsi, chez les Larakia, tandis que les jeunes gens sont en retraite dans la forêt, leurs parrains et surveillants leur assènent à chaque instant des coups violents, sans avertis-

1. Preuss, il est vrai, interprète ces faits en disant que la douleur est un moyen d'accroître la force magique de l'homme *(die menschliche Zauberkraft)* ; on pourrait croire, d'après cette expression, que la souffrance est un rite magique, et non religieux. Mais, comme nous l'avons déjà dit, Preuss appelle magiques, sans beaucoup de précision, toutes les forces anonymes et impersonnelles, qu'elles ressortissent à la magie ou à la religion. Sans doute, il y a des tortures qui servent à faire des magiciens ; mais beaucoup de celles qu'il nous décrit font partie de cérémonies proprement religieuses et, par conséquent, c'est l'état religieux des individus qu'elles ont pour objet de modifier.

2. PREUSS, Der Ursprung der Religion und der Kunst, *Globus*, LXXXVII, p. 309-400. Preuss classe sous la même rubrique un grand nombre de rites disparates, par exemple des effusions de sang qui agissent en raison des qualités positives attribuées au sang, et non à cause des souffrances qu'elles impliquent. Nous ne retenons que les faits où la douleur est l'élément essentiel du rite et la cause de son efficacité.

sement préalable comme sans raison[1]. Chez les Urabunna, à un moment donné, le novice est étendu par terre, la face contre le sol. Tous les hommes présents le frappent rudement ; puis on lui fait dans le dos une série d'entailles, de quatre à huit, disposées de chaque côté de l'épine dorsale, et une dans la ligne médiane de la nuque[2]. Chez les Arunta, le premier rite de l'initiation consiste à berner le sujet ; les hommes le lancent en l'air, le rattrapent quand il retombe pour le lancer à nouveau[3]. Dans la même tribu, à la clôture de cette longue série de cérémonies, le jeune homme vient s'étendre sur un lit de feuillages sous lequel on a disposé des braises ardentes ; il reste couché, immobile au milieu d'une chaleur et d'une fumée suffocantes[4]. Chez les Urabunna, on observe un rite similaire ; mais de plus, tandis que le patient est dans cette pénible situation, on le frappe dans le dos[5]. D'une manière générale, tous les exercices auxquels il est soumis ont tellement ce caractère que, quand il est admis à reprendre la vie commune, il a un aspect pitoyable et paraît à demi stupéfié[6]. Il est vrai

1. *North. Tr.*, p. 331-332.
2. *Ibid.*, p. 335. On trouve une pratique similaire chez les Dieri (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 658 et suiv.).
3. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 214 et suiv. — On voit par cet exemple que les rites d'initiation ont parfois tous les caractères de la brimade. C'est qu'en effet la brimade est une véritable institution sociale qui prend spontanément naissance toutes les fois que deux groupes, inégaux par leur situation morale et sociale, se trouvent intimement en contact. Dans ce cas, celui qui se considère comme supérieur à l'autre résiste à l'intrusion des nouveaux venus : il réagit contre eux de manière à leur faire sentir la supériorité dont il a le sentiment. Cette réaction, qui se produit automatiquement et qui prend naturellement la forme de sévices plus ou moins graves, est destinée, en même temps, à plier les individus à leur nouvelle existence, à les assimiler à leur nouveau milieu. Elle constitue donc une sorte d'initiation. On s'explique ainsi que l'initiation, de son côté, constitue une sorte de brimade. C'est que le groupe des anciens est supérieur en dignité religieuse et morale à celui des jeunes et que, pourtant, le premier doit s'assimiler le second. Toutes les conditions de la brimade sont donc données.
4. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 372.
5. *Ibid.*, p. 335.
6. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 675.

que toutes ces pratiques sont souvent présentées comme des ordalies destinées à éprouver la valeur du néophyte et à faire savoir s'il est digne d'être admis dans la société religieuse[1]. Mais en réalité, la fonction probatoire du rite n'est qu'un autre aspect de son efficacité. Car ce que prouve la manière dont il est subi, c'est précisément qu'il a bien produit son effet, c'est-à-dire qu'il a conféré les qualités qui sont sa première raison d'être.

Dans d'autres cas, ces sévices rituels sont exercés, non sur l'organisme dans son ensemble, mais sur un organe ou sur un tissu particulier dont ils ont pour objet de stimuler la vitalité. Ainsi, chez les Arunta, les Warramunga et plusieurs autres tribus[2], à un moment donné de l'initiation, des personnages déterminés sont chargés de mordre à belles dents dans le cuir chevelu du novice. L'opération est tellement douloureuse que le patient ne peut généralement pas la supporter sans pousser des cris. Or elle a pour but de faire croître les cheveux[3]. On applique le même traitement en vue de faire pousser la barbe. Le rite de l'épilation, que Howitt nous signale dans d'autres tribus, pourrait bien avoir la même raison d'être[4]. D'après Eylmann, chez les Arunta et les Kaitish, hommes et femmes se font de petites blessures au bras au moyen de bâtons rougis au feu, afin de devenir habiles à faire le feu ou afin d'acquérir la force nécessaire pour porter de lourdes charges de bois[5]. Suivant le même observateur, les jeunes filles Warramunga s'amputent, à une main, la deuxième et la troisième phalange de l'index, dans la pensée que le doigt devient ainsi plus apte à découvrir les ignames[6].

1. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 569, 604.
2. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 251 ; *North. Tr.*, p. 341, 352.
3. Aussi chez les Warramunga, l'opération doit-elle être faite par des sujets qui sont favorisés d'une belle chevelure.
4. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 675 ; il s'agit des tribus du Darling inférieur.
5. EYLMANN, *op. cit.*, p. 212.
6. *Ibid.*

Il ne serait pas impossible que l'extraction des dents fût parfois destinée à produire des effets du même genre. En tout cas, il est certain que les rites si cruels de la circoncision et de la subincision ont pour objet de conférer aux organes génitaux des pouvoirs particuliers. En effet, le jeune homme n'est admis au mariage qu'après s'y être soumis ; c'est donc qu'il leur doit des vertus spéciales. Ce qui rend indispensable cette initiation *sui generis*, c'est que l'union des sexes est, dans toutes les sociétés inférieures, marquée d'un caractère religieux. Elle est censée mettre en jeu des forces redoutables que l'homme ne peut aborder sans danger, à moins d'avoir acquis, par des procédés rituels, l'immunité nécessaire[1] : c'est à quoi est employée toute une série de pratiques, positives et négatives, dont la circoncision et la subincision sont le prodrome. En mutilant douloureusement un organe, on lui donne donc un caractère sacré, puisqu'on le met, par cela même, en état de résister à des forces également sacrées, qu'il ne pourrait pas affronter autrement.

Nous disions au début de cet ouvrage que tous les éléments essentiels de la pensée et de la vie religieuse doivent se retrouver, au moins en germe, dès les religions les plus primitives : les faits qui précèdent confirment cette assertion. S'il est une croyance qui passe pour être spéciale aux religions les plus récentes et les plus idéalistes, c'est celle qui attribue à la douleur un pouvoir sanctifiant. Or, cette même croyance est à la base des rites qui viennent d'être observés. Sans doute, elle est étendue différemment suivant les moments de l'histoire où on la considère. Pour le chrétien, c'est surtout sur l'âme qu'elle est censée agir : elle l'épure, l'anoblit, la spiritualise. Pour l'Australien, c'est sur le corps qu'elle est efficace ; elle accroît les énergies vitales ; elle fait pousser la barbe et les cheveux, elle

1. On trouvera des indications sur cette question dans notre mémoire sur La prohibition de l'inceste et ses origines (*Année sociologique*, I, p. 1 et suiv.), et dans CRAWLEY, *Mystic Rose*, p. 37 et suiv.

endurcit les membres. Mais, de part et d'autre, le principe est le même. Ici et là, on admet que la douleur est génératrice de forces exceptionnelles. Et cette croyance n'est pas sans fondement. C'est, en effet, par la manière dont il brave la douleur que se manifeste le mieux la grandeur de l'homme. Jamais il ne s'élève avec plus d'éclat au-dessus de lui-même que quand il dompte sa nature au point de lui faire suivre une voie contraire à celle qu'elle prendrait spontanément. Par là, il se singularise entre toutes les autres créatures qui, elles, vont aveuglément où les appelle le plaisir ; par là, il se fait une place à part dans le monde. La douleur est le signe que certains des liens qui l'attachent au milieu profane sont rompus ; elle atteste donc qu'il est partiellement affranchi de ce milieu et, par suite, elle est justement considérée comme l'instrument de la délivrance. Aussi celui qui est ainsi délivré n'est-il pas victime d'une pure illusion quand il se croit investi d'une sorte de maîtrise sur les choses : il s'est réellement élevé au-dessus d'elles, par cela même qu'il y a renoncé ; il est plus fort que la nature puisqu'il la fait taire.

Il s'en faut, d'ailleurs, que cette vertu n'ait qu'une valeur esthétique : toute la vie religieuse la suppose. Sacrifices et offrandes ne vont pas sans privations qui coûtent au fidèle. Alors même que les rites n'exigent pas de lui des prestations matérielles, ils lui prennent de son temps et de ses forces. Pour servir des dieux, il faut qu'il s'oublie ; pour leur faire dans sa vie la place qui leur revient, il faut qu'il sacrifie de ses intérêts profanes. Le culte positif n'est donc possible que si l'homme est entraîné au renoncement, à l'abnégation, au détachement de soi et, par conséquent, à la souffrance. Il faut qu'il ne la redoute pas : il ne peut même s'acquitter joyeusement de ses devoirs qu'à condition de l'aimer à quelque degré. Mais pour cela, il est indispensable qu'il y soit exercé, et c'est à quoi tendent les pratiques ascétiques. Les douleurs qu'elles imposent ne sont donc pas des cruautés arbitraires et stériles ; c'est une école

nécessaire où l'homme se forme et se trempe, où il acquiert les qualités de désintéressement et d'endurance sans lesquelles il n'y a pas de religion. Même, pour que ce résultat soit obtenu, il est bon que l'idéal ascétique vienne s'incarner éminemment en des personnages particuliers dont c'est, pour ainsi dire, la spécialité de représenter, presque avec excès, cet aspect de la vie rituelle ; car ils sont comme autant de modèles vivants qui incitent à l'effort. Tel est le rôle historique des grands ascètes. Quand on analyse dans le détail leurs faits et leurs gestes, on se demande quelle en peut être la fin utile. On est frappé de ce qu'il y a d'outré dans le mépris qu'ils professent pour tout ce qui passionne ordinairement les hommes. Mais ces outrances sont nécessaires pour entretenir chez les fidèles un suffisant dégoût de la vie facile et des plaisirs communs. Il faut qu'une élite mette le but trop haut pour que la foule ne le mette pas trop bas. Il faut que quelques-uns exagèrent pour que la moyenne reste au niveau qui convient.

Mais l'ascétisme ne sert pas seulement à des fins religieuses. Ici, comme ailleurs, les intérêts religieux ne sont que la forme symbolique d'intérêts sociaux et moraux. Les êtres idéaux auxquels s'adressent les cultes ne sont pas les seuls à réclamer de leurs serviteurs un certain mépris de la douleur : la société, elle aussi, n'est possible qu'à ce prix. Tout en exaltant les forces de l'homme, elle est souvent rude aux individus : elle exige nécessairement d'eux de perpétuels sacrifices ; elle fait sans cesse violence à nos appétits naturels, précisément parce qu'elle nous élève au-dessus de nous-mêmes. Pour que nous puissions remplir nos devoirs envers elle, il faut donc que nous soyons dressés à violenter parfois nos instincts, à remonter, quand il le faut, la pente de la nature. Ainsi, il y a un ascétisme qui, inhérent à toute vie sociale, est destiné à survivre à toutes les mythologies et à tous les dogmes ; il fait partie intégrante de toute culture humaine. Et c'est lui, au fond, qui est la raison d'être et la justi-

fication de celui qu'ont enseigné les religions de tous les temps.

III

Après avoir déterminé en quoi consiste le système des interdits et quelles en sont les fonctions négatives et positives, il nous faut rechercher quelles causes lui ont donné naissance.

En un sens, il est logiquement impliqué dans la notion même du sacré. Tout ce qui est sacré est objet de respect et tout sentiment de respect se traduit, chez celui qui l'éprouve, par des mouvements d'inhibition. Un être respecté, en effet, est toujours exprimé dans la conscience par une représentation qui, en raison de l'émotion qu'il inspire, est chargée d'une haute énergie mentale ; par suite, elle est armée de manière à rejeter loin d'elle tout autre représentation qui la nie, soit en totalité soit en partie. Or le monde sacré soutient avec le monde profane un rapport d'antagonisme. Ils répondent à deux formes de vie qui s'excluent, qui, tout au moins, ne peuvent être vécues au même moment avec la même intensité. Nous ne pouvons pas être, à la fois, tout entiers aux êtres idéaux auxquels le culte s'adresse, et tout entiers à nous-mêmes et à nos intérêts sensibles ; tout entiers à la collectivité et tout entiers à notre égoïsme. Il y a là deux systèmes d'états de conscience qui sont orientés et qui orientent notre conduite vers deux pôles contraires. Celui qui a la plus grande puissance d'action doit donc tendre à repousser l'autre hors de la conscience. Quand nous pensons aux choses saintes, l'idée d'un objet profane ne peut se présenter à l'esprit sans se heurter à des résistances ; quelque chose en nous s'oppose à ce qu'elle s'y installe. C'est la représentation du sacré qui ne tolère pas ce voisinage. Mais cet antagonisme psychique, cette exclusion mutuelle des idées doit naturellement aboutir à l'exclusion des choses correspondantes.

Pour que les idées ne coexistent pas, il faut que les choses ne se touchent pas, ne soient d'aucune manière en rapports. C'est le principe même de l'interdit.

De plus, le monde du sacré est, par définition, un monde à part. Puisqu'il s'oppose, par tous les caractères que nous avons dits, au monde profane, il doit être traité d'une manière qui lui soit propre : ce serait méconnaître sa nature et le confondre avec ce qui n'est pas lui que d'employer, dans nos rapports avec les choses qui le composent, les gestes, le langage, les attitudes qui nous servent dans nos relations avec les choses profanes. Nous pouvons librement manier ces dernières ; nous parlons librement aux êtres vulgaires ; nous ne toucherons donc pas aux êtres sacrés, ou nous n'y toucherons qu'avec réserve ; nous ne parlerons pas en leur présence ou nous ne parlerons pas la langue commune. Tout ce qui est en usage dans notre commerce avec les uns doit être exclu de notre commerce avec les autres.

Mais si cette explication n'est pas inexacte, elle est pourtant insuffisante. En effet, il y a bien des êtres qui sont objets de respect sans être protégés par des systèmes d'interdictions rigoureuses comme sont celles que nous avons décrites. Sans doute, il y a une sorte de tendance générale de l'esprit à localiser dans des milieux différents des choses différentes, surtout quand elles sont incompatibles les unes avec les autres. Mais le milieu profane et le milieu sacré ne sont pas seulement distincts, ils sont fermés l'un à l'autre : entre eux, il y existe un abîme. Il doit donc y avoir, dans la nature des êtres sacrés, une raison particulière qui rend nécessaire cet état d'isolement exceptionnel et de mutuelle occlusion. Et en effet, par une sorte de contradiction, le monde sacré est comme enclin, par sa nature même, à se répandre dans ce même monde profane qu'il exclut par ailleurs : en même temps qu'il le repousse, il tend à s'y écouler dès qu'il s'en laisse seulement approcher. C'est pourquoi il est nécessaire de les tenir à distance l'un

de l'autre et de faire, en quelque sorte, le vide entre eux.

Ce qui oblige à ces précautions, c'est l'extraordinaire contagiosité du caractère sacré. Loin de rester attaché aux choses qui en sont marquées, il est doué d'une sorte de fugacité. Le contact même le plus superficiel ou le plus médiat suffit pour qu'il s'étende d'un objet à l'autre. Les forces religieuses sont représentées aux esprits de telle sorte qu'elles semblent toujours prêtes à s'échapper des points où elles résident pour envahir tout ce qui passe à leur portée. L'arbre nanja où habite l'esprit d'un ancêtre est sacré pour l'individu qui se considère comme la réincarnation de cet ancêtre. Mais tout oiseau qui vient se poser sur cet arbre participe du même caractère : il est également interdit d'y toucher[1]. Nous avons eu déjà l'occasion de montrer comment le simple contact d'un churinga suffit à sanctifier gens et choses[2] ; c'est, d'ailleurs, sur ce principe de la contagiosité du sacré que reposent tous les rites de consécration. La sainteté des churinga est même telle qu'elle fait sentir son action à distance. On se rappelle comment elle s'étend non seulement à la cavité où ils sont conservés, mais à toute la région avoisinante, aux animaux qui s'y réfugient et qu'il est défendu de tuer, aux plantes qui y poussent et auxquelles on ne doit pas toucher[3]. Un totem du serpent a son centre en un lieu où se trouve un trou d'eau. Le caractère sacré du totem se communique à l'endroit, au trou d'eau, à l'eau elle-même qui est interdite à tous les membres du groupe totémique[4]. L'initié vit dans une atmosphère toute chargée de religiosité et il en est lui-même comme imprégné[5]. Par suite, tout ce

1. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 133.
2. V. plus haut, p. 170.
3. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 134-135 ; STREHLOW, II, p. 78.
4. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 167, 299.
5. En dehors des rites ascétiques dont nous avons parlé, il en est de positifs qui ont pour objet de charger, ou, comme dit Howitt, de saturer l'initié de religiosité (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 535). Howitt, il est vrai, au lieu de religiosité, parle de pouvoirs magiques ; mais on sait que pour

qu'il possède, tout ce qu'il touche est interdit aux femmes et soustrait à leur contact, même l'oiseau qu'il a frappé de son bâton, le kangourou qu'il a percé de sa lance, le poisson qui a mordu à son hameçon[1]. Mais d'un autre côté, les rites auxquels il est soumis et les choses qui y jouent un rôle sont d'une sainteté supérieure à la sienne : cette sainteté se transmet contagieusement à tout ce qui évoque l'idée des unes ou des autres. La dent qui lui a été arrachée est considérée comme très sainte[2]. Pour cette raison, il ne peut manger d'animaux qui ont des dents proéminentes parce qu'ils font penser à la dent extraite. Les cérémonies du Kuringal se terminent par un lavage rituel[3] ; les oiseaux aquatiques sont interdits au néophyte parce qu'ils rappellent ce rite. Les animaux qui grimpent au faîte des arbres lui sont également sacrés, parce qu'ils sont trop voisins de Daramulun, dieu de l'initiation, qui vit dans les cieux[4]. L'âme du mort est un être sacré : nous avons vu déjà que la même propriété passe au corps où cette âme a résidé, à l'endroit où il est enseveli, au camp où le vivant a habité et que l'on détruit ou que l'on quitte, au nom qu'il a porté, à sa femme et à ses parents[5]. Ils sont comme investis, eux aussi, d'un caractère sacré ; par suite on se tient à distance d'eux ; on ne les traite pas comme de simples profanes. Dans les sociétés observées par Dawson, leurs noms, tout comme celui du mort, ne peuvent être prononcés durant la période de deuil[6]. Cer-

la plupart des ethnographes, ce mot signifie simplement vertus religieuses de nature impersonnelle.

1. Howitt, *ibid.*, p. 674-675.
2. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 454. Cf. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 561.
3. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 557.
4. Howitt, *Ibid.*, p. 560.
5. V. plus haut, p. 433, 436. Cf. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498 ; *North. Tr.*, p. 506, 507, 518-519, 526 ; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 449, 461, 469 ; Mathews, in *Journ. R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 274 ; Schulze, *loc. cit.*, p. 231 ; Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, *in* Woods, p. 165, 198.
6. *Australian Aborigines*, p. 42.

tains des animaux qu'il mangeait souvent aussi être prohibés[1].

Cette contagiosité du sacré est un fait trop connu[2] pour qu'il y ait lieu d'en démontrer l'existence par de plus nombreux exemples ; nous voulions seulement établir qu'elle est vraie du totémisme comme des religions plus avancées. Une fois constatée, elle explique aisément l'extrême rigueur des interdits qui séparent le sacré du profane. Puisque, en vertu de cette extraordinaire puissance d'expansion, le contact le plus léger, la moindre proximité, matérielle ou simplement morale, d'un être profane suffit à entraîner les forces religieuses hors de leur domaine, et puisque, d'autre part, elles ne peuvent en sortir sans contredire leur nature, tout un système de mesures est indispensable pour maintenir les deux mondes à distance respectueuse l'un de l'autre. Voilà pourquoi il est interdit au vulgaire non seulement de toucher, mais de voir, d'entendre ce qui est sacré ; pourquoi ces deux genres de vie ne doivent pas se mêler dans les consciences. Il faut d'autant plus de précautions pour les tenir séparés que, tout en s'opposant l'un à l'autre, ils tendent à se confondre l'un dans l'autre.

En même temps que la multiplicité de ces interdits, on comprend la manière dont ils fonctionnent et les sanctions qui y sont attachées. Par suite de la contagiosité inhérente à tout ce qui est sacré, un être profane ne peut violer un interdit sans que la force religieuse dont il s'est indûment approché ne s'étende jusqu'à lui et n'établisse sur lui son empire. Mais comme, entre elle et lui, il y a antagonisme, il se trouve placé sous la dépendance d'une puissance hostile et dont l'hostilité ne peut manquer de se manifester sous forme de réactions violentes qui tendent à le détruire.

1. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 470-471.

2. V. sur cette question Robertson SMITH, *The Religion of the Semites*, p. 152 et suiv., 446, 481; FRAZER, article « Taboo » dans l'*Encyclopedia Britannica* ; JEVONS, *Introduction to the History of Religion*, p. 59 et suiv. ; CRAWLEY, *Mystic Rose*, chap. II-IX ; VAN GENNEP, *Tabou et totémisme à Madagascar*, chap. III.

C'est pourquoi la maladie ou la mort sont considérées comme les conséquences naturelles de toute transgression de ce genre ; et ce sont des conséquences qui passent pour se produire d'elles-mêmes, avec une sorte de nécessité physique. Le coupable se sent envahi par une force qui le domine et contre laquelle il est impuissant. A-t-il mangé de l'animal totémique ? Il le sent pénétrer en lui et lui ronger les entrailles ; il se couche par terre et attend la mort[1]. Toute profanation implique une consécration, mais qui est redoutable au sujet consacré et à ceux mêmes qui l'approchent. Ce sont les suites de cette consécration qui sanctionnent en partie l'interdit[2].

On remarquera que cette explication des interdits ne dépend pas des symboles variables à l'aide desquels peuvent être conçues les forces religieuses. Peu importe qu'elles soient représentées sous la forme d'énergies anonymes et impersonnelles, ou figurées par des personnalités douées de conscience et de sentiment. Sans doute, dans le premier cas, elles sont censées réagir contre les transgressions profanatrices d'une manière automatique et inconsciente, tandis que, dans le second, elles passent pour obéir à des mouvements passionnels, déterminés par l'offense ressentie. Mais au fond, ces deux conceptions, qui d'ailleurs, ont les mêmes effets pratiques, ne font qu'exprimer en deux langues différentes un seul et même mécanisme psychique. Ce qui est à la base de l'une et de l'autre, c'est l'antagonisme du sacré et du profane, combiné avec la remarquable aptitude du premier à contagionner le second ; or, cet antagonisme et cette contagiosité agissent de même façon, que le caractère sacré soit attribué à des forces

1. V. les références plus haut, p. 182, n. 1. Cf. SPENCER et GILLEN, *North. Tr.*, p. 323, 324 ; *Nat. Tr.*, p. 168 ; TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 16 ; ROTH, North Queensland Ethnography, Bull. 10, in *Records of the Australian Museum*, VII, p. 76.

2. Nous rappelons que, quand l'interdit violé est religieux, ces sanctions ne sont pas les seules ; il y a, en outre, ou une peine proprement dite ou une flétrissure de l'opinion.

aveugles ou à des consciences. Ainsi, bien loin que la vie proprement religieuse ne commence que là où il existe des personnalités mythiques, on voit que, dans ce cas, le rite reste le même, que les êtres religieux soient ou non personnifiés. C'est une constatation que nous aurons à répéter dans chacun des chapitres qui vont suivre.

IV

Mais si la contagiosité du sacré contribue à expliquer le système des interdits, comment s'explique-t-elle elle-même ?

On a cru pouvoir en rendre compte par les lois, bien connues, de l'association des idées. Les sentiments que nous inspire une personne ou une chose s'étendent contagieusement de l'idée de cette chose ou de cette personne aux représentations qui y sont associées et, par suite, aux objets que ces représentations expriment. Le respect que nous avons pour un être sacré se communique donc à tout ce qui touche à cet être, à tout ce qui lui ressemble et le rappelle. Sans doute, l'homme cultivé n'est pas dupe de ces associations ; il sait que ces émotions dérivées sont dues à de simples jeux d'images, à des combinaisons toutes mentales et il ne s'abandonne pas aux superstitions que ces illusions, tendent à déterminer. Mais, dit-on, le primitif objective naïvement ses impressions sans les critiquer. Une chose lui inspire-t-elle une crainte révérentielle ? Il en conclut qu'une force auguste et redoutable y réside réellement ; il se tient donc à distance de cette chose et la traite comme si elle était sacrée, alors même qu'elle n'a aucun droit à ce titre[1].

1. V. JEVONS, *Introduction to the History of Religion*, p. 67-68. Nous ne dirons rien de la théorie, d'ailleurs peu explicite, de CRAWLEY (*Mystic Rose*, chap. IV-VII) d'après laquelle la contagiosité des tabous serait due à une interprétation erronée de certains phénomènes de contage. Elle est arbitraire. Comme Jevons en fait très justement la

Mais c'est oublier que les religions les plus primitives ne sont pas les seules qui aient attribué au caractère sacré cette puissance de propagation. Même dans les cultes les plus récents, il existe un ensemble de rites qui reposent sur ce principe. Toute consécration par voie d'onction ou de lustration ne consiste-t-elle pas à transférer dans un objet profane les vertus sanctifiantes d'un objet sacré ? Il est pourtant difficile de voir, dans le catholique éclairé d'aujourd'hui, une sorte de sauvage attardé, qui continue à être trompé par ses associations d'idées, sans que rien, dans la nature des choses, explique et justifie ces manières de penser. C'est, d'ailleurs, très arbitrairement que l'on prête au primitif cette tendance à objectiver aveuglément toutes ses émotions. Dans sa vie courante, dans le détail de ses occupations laïques, il n'impute pas à une chose les propriétés de sa voisine ou réciproquement. S'il est moins amoureux que nous de clarté et de distinction, il s'en faut cependant qu'il y ait en lui je ne sais quelle déplorable aptitude à tout brouiller et à tout confondre. Seule, la pensée religieuse a un penchant marqué pour ces sortes de confusions. C'est donc bien dans la nature spéciale des choses religieuses, et non dans les lois générales de l'intelligence humaine, qu'il faut aller chercher l'origine de ces prédispositions.

Quand une force ou une propriété nous paraît être une partie intégrante, un élément constitutif du sujet en qui elle réside, on ne peut pas se représenter facilement qu'elle s'en détache pour se transporter ailleurs. Un corps se définit par sa masse et sa composition atomique ; aussi ne concevons-nous pas qu'il puisse communiquer, par voie de contact, aucun de ces caractères distinctifs. Mais, au contraire, s'il s'agit d'une force qui a pénétré le corps du dehors, comme rien ne l'y attache, comme elle y est en

remarque dans le passage auquel nous renvoyons, le caractère contagieux du sacré est affirmé *a priori*, et non sur la foi d'expériences mal interprétées.

qualité d'étrangère, il n'y a rien d'irreprésentable à ce qu'elle puisse s'en échapper. C'est ainsi que la chaleur ou l'électricité, qu'un objet quelconque a reçues d'une source externe, sont transmissibles au milieu ambiant, et l'esprit accepte sans résistance la possibilité de cette transmission. L'extrême facilité avec laquelle les forces religieuses rayonnent et se diffusent n'a donc rien qui doive surprendre si elles sont généralement conçues comme extérieures aux êtres en qui elles résident. Or c'est bien ce qu'implique la théorie que nous avons proposée.

Elles ne sont, en effet, que des forces collectives hypostasiées, c'est-à-dire des forces morales ; elles sont faites des idées et des sentiments qu'éveille en nous le spectacle de la société, non des sensations qui nous viennent du monde physique. Elles sont donc hétérogènes aux choses sensibles où nous les situons. Elles peuvent bien emprunter à ces choses les formes extérieures et matérielles sous lesquelles elles sont représentées ; mais elles ne leur doivent rien de ce qui fait leur efficacité. Elles ne tiennent pas par des liens internes aux supports divers sur lesquels elles viennent se poser ; elles n'y ont pas de racines ; suivant un mot que nous avons employé déjà[1] et qui peut le mieux servir à les caractériser, *elles y sont surajoutées*. Aussi n'y a-t-il pas d'objets qui soient, à l'exclusion de tous autres, prédestinés à les recevoir ; les plus insignifiants, les plus vulgaires même peuvent remplir ce rôle : ce sont des circonstances adventices qui décident quels sont les élus. Qu'on se rappelle en quels termes Codrington parle du mana : « C'est, dit-il, une force *qui n'est point fixée sur un objet matériel, mais qui peut être amenée sur presque toute espèce d'objet*[2]. » De même, le Dakota de Miss Fletcher nous représentait le wakan comme une sorte de force ambulante qui va et vient à travers le monde, se

1. V. plus haut, p. 328.
2. V. p. 277.

posant ici ou là sans se fixer définitivement nulle part[1]. Même la religiosité qui est inhérente à l'homme n'a pas un autre caractère. Certes, dans le monde de l'expérience, il n'est pas d'être qui soit plus proche de la source même de toute vie religieuse ; nul n'y participe plus directement puisque c'est dans des consciences humaines qu'elle s'élabore. Et cependant, nous savons que le principe religieux qui anime l'homme, à savoir l'âme, lui est partiellement extérieur.

Mais si les forces religieuses n'ont nulle part de lieu propre, leur mobilité devient aisément explicable. Puisque rien ne les attache aux choses où nous les localisons, il est naturel que, au moindre contact, elles s'en échappent, en dépit d'elles-mêmes pour ainsi dire, et qu'elles se propagent plus loin. Leur intensité les incite à cette propagation que tout favorise. C'est pourquoi l'âme elle-même, bien qu'elle tienne au corps par des liens tout personnels, menace sans cesse d'en sortir : tous les orifices, tous les pores de l'organisme sont autant de voies par où elle tend à se répandre et à se diffuser au-dehors[2].

Mais nous nous rendrons mieux compte encore du phénomène que nous cherchons à comprendre si, au lieu de considérer la notion de forces religieuses toute constituée, nous remontons jusqu'au processus mental dont elle résulte.

Nous avons vu, en effet, que le caractère sacré d'un être ne tenait pas à quelqu'un de ses attributs intrinsèques. Ce n'est pas parce que l'animal totémique a tel aspect ou telle propriété qu'il inspire des sentiments religieux ; ceux-ci résultent de causes tout à fait étrangères à la nature de l'objet sur lequel ils viennent se fixer. Ce qui les constitue, ce sont les impressions de réconfort et de dépendance, que l'action de la société provoque dans les consciences. Par elles-mêmes, ces émotions ne sont liées à l'idée d'aucun

1. V. plus haut, p. 284-285.
2. C'est ce qu'a bien montré PREUSS dans les articles du *Globus* que nous avons déjà cités.

objet déterminé ; mais, parce que ce sont des émotions et qu'elles sont particulièrement intenses, elles sont aussi éminemment contagieuses. Elles font donc tache d'huile ; elles s'étendent à tous les autres états mentaux qui occupent alors l'esprit ; elles pénètrent et contaminent notamment les représentations où viennent s'exprimer les divers objets que l'homme, au même moment, a dans les mains ou sous les yeux : dessins totémiques qui recouvrent son corps, *bull-roarers* qu'il fait retentir, rochers qui l'entourent, sol qu'il foule sous ses pas, etc. C'est ainsi que ces objets eux-mêmes prennent une valeur religieuse qui, en réalité, ne leur est pas inhérente, mais leur est conférée du dehors. La contagion n'est donc pas une sorte de procédé secondaire par lequel le caractère sacré, une fois acquis, se propage ; c'est le procédé même par lequel il s'acquiert. C'est par contagion qu'il se fixe ; on ne peut s'étonner qu'il se transmette contagieusement. Ce qui en fait la réalité c'est une émotion spéciale ; s'il s'attache à un objet, c'est que cette émotion a rencontré cet objet sur sa route. Il est donc naturel que, de celui-ci, elle s'étende à tous ceux qu'elle trouve également à proximité, c'est-à-dire à tous ceux qu'une raison quelconque, contiguïté matérielle ou pure similitude, a rapprochés du premier dans l'esprit.

Ainsi la contagiosité du caractère sacré trouve son explication dans la théorie que nous avons proposée des forces religieuses, et, par cela même, sert à la confirmer[1]. En même temps, elle nous aide à comprendre un trait de la mentalité primitive sur lequel nous avons précédemment appelé l'attention.

Nous avons vu[2] avec quelle facilité le primitif confond

1. Il est vrai que cette contagiosité n'est pas spéciale aux forces religieuses ; celles qui ressortissent à la magie ont la même propriété, et, cependant, il est évident qu'elles ne correspondent pas à des sentiments sociaux objectivés. Mais c'est que les forces magiques ont été conçues sur le modèle des forces religieuses. Nous revenons plus loin sur ce point (v. p. 516).
2. V. plus haut, p. 336 et suiv.

les règnes et identifie les choses les plus hétérogènes, hommes, animaux, plantes, astres, etc. Nous apercevons maintenant une des causes qui ont le plus contribué à faciliter ces confusions. Parce que les forces religieuses sont éminemment contagieuses, il arrive sans cesse qu'un même principe se trouve animer également les choses les plus différentes : il passe des unes dans les autres par suite soit d'un simple rapprochement matériel soit de similitudes mêmes superficielles. C'est ainsi que des hommes, des animaux, des plantes, des roches sont censés participer du même totem : les hommes, parce qu'ils portent le nom de l'animal ; les animaux, parce qu'ils rappellent l'emblème totémique ; les plantes, parce qu'elles servent à nourrir ces animaux ; les rochers, parce qu'ils garnissent le lieu où se célèbrent les cérémonies. Or, les forces religieuses sont alors considérées comme la source de toute efficacité ; des êtres qui avaient un même principe religieux devaient donc passer pour avoir la même essence et pour ne différer les uns des autres que par des caractères secondaires. C'est pourquoi il parut tout naturel de les ranger dans une même catégorie et de ne voir en eux que des variétés d'un même genre, transmutables les unes dans les autres.

Ce rapport établi fait apparaître sous un nouvel aspect les phénomènes de contagion. Pris en eux-mêmes, ils semblent être étrangers à la vie logique. N'ont-ils pas pour effet de mêler et de confondre les êtres, en dépit de leurs différences naturelles ? Mais nous avons vu que ces confusions et ces participations ont joué un rôle logique et d'une haute utilité : elles ont servi à relier les choses que la sensation laisse en dehors les unes des autres. Il s'en faut donc que la contagion, source de ces rapprochements et de ces mélanges, soit marquée de cette espèce d'irrationalité fondamentale qu'on est tout d'abord porté à lui attribuer. Elle a ouvert la voie aux explications scientifiques de l'avenir.

CHAPITRE II

LE CULTE POSITIF

I. — Les éléments du sacrifice

Quelle que puisse être l'importance du culte négatif et bien qu'il ait indirectement des effets positifs, il n'a pas sa raison d'être en lui-même ; il introduit à la vie religieuse, mais il la suppose plus qu'il ne la constitue. S'il prescrit au fidèle de fuir le monde profane, c'est pour le rapprocher du monde sacré. Jamais l'homme n'a conçu que ses devoirs envers les forces religieuses pouvaient se réduire à une simple abstention de tout commerce, il a toujours considéré qu'il soutenait avec elles des rapports positifs et bilatéraux qu'un ensemble de pratiques rituelles a pour fonction de régler et d'organiser. A ce système spécial de rites, nous donnons le nom de *culte positif.*

Pendant longtemps, nous avons ignoré à peu près totalement en quoi pouvait consister le culte positif de la religion totémique. Nous ne connaissions guère que les rites d'initiation, et encore les connaissions-nous insuffisamment. Mais les observations de Spencer et Gillen, préparées par celles de Schulze, confirmées par celles de Strehlow, sur les tribus du centre australien, ont, en partie, comblé cette lacune de nos informations. Il y a surtout une fête que ces explorateurs se sont particulièrement attachés à nous dépeindre et qui, d'ailleurs, paraît bien dominer tout le culte totémique : c'est celle que les Arunta, d'après Spencer et Gillen, appelleraient l'*Intichiuma*. Strehlow

conteste, il est vrai, que tel soit le sens de ce mot. Suivant lui, intichiuma (ou, comme il écrit, *intijiuma*) voudrait dire instruire et désignerait les cérémonies que l'on représente devant le jeune homme pour l'initier aux traditions de la tribu. La fête que nous allons décrire porterait le nom de *mbatjalkatiuma* qui signifie féconder, mettre en bon état[1]. Mais nous ne chercherons pas à trancher cette question de vocabulaire qui touche d'autant moins au fond des choses que les rites dont il va être question sont également célébrés au cours de l'initiation. D'autre part, comme le mot d'Intichiuma appartient aujourd'hui à la langue courante de l'ethnographie, comme il est devenu presque un nom commun, il nous paraît inutile de le remplacer par un autre[2].

La date à laquelle a lieu l'Intichiuma dépend, en grande partie, de la saison. Il existe, en Australie centrale, deux saisons nettement tranchées : l'une, sèche, qui dure longtemps ; l'autre, pluvieuse, qui est, au contraire, très courte et souvent irrégulière. Dès que les pluies sont arrivées, les plantes sortent de terre comme par enchantement, les animaux se multiplient, et des pays qui, la veille, n'étaient que déserts stériles se recouvrent rapidement d'une faune et d'une flore luxuriantes. C'est juste au moment où la bonne saison paraît prochaine que se célèbre l'Intichiuma. Seulement, parce que la période des pluies est très variable, la date des cérémonies ne peut être fixée une fois pour toutes. Elle varie elle-même suivant les circonstances climatériques, que le chef du groupe totémique, l'Alatunja, a, seul, qualité pour apprécier : au jour qu'il juge convenable, il fait savoir à ses compagnons que le moment est arrivé[3].

1. STREHLOW, I, p. 4.
2. Bien entendu, le mot qui désigne cette fête change avec les tribus. Les Urabunna l'appellent *Pitjinta* (*North. Tr.*, p. 284) ; les Warramunga *Thalaminta* (*ibid.*, p. 297), etc.
3. SCHULZE, *loc. cit.*, p. 243 ; SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 169-170.

Chaque groupe totémique a, en effet, son Intichiuma. Mais si le rite est général dans les sociétés du centre, il n'est pas partout le même ; il n'est pas chez les Warramunga ce qu'il est chez les Arunta ; il varie, non seulement suivant les tribus, mais, dans une même tribu, suivant les clans. A vrai dire, les différents mécanismes qui sont ainsi en usage sont trop parents les uns des autres pour pouvoir se dissocier complètement. Il n'existe peut-être pas de cérémonies où il ne s'en rencontre plusieurs, mais très inégalement développés : ce qui, dans un cas, n'existe qu'à l'état de germe, occupe ailleurs toute la place et inversement. Il importe cependant de les distinguer avec soin ; car ils constituent autant de types rituels différents qu'il faut décrire et expliquer séparément, sauf à rechercher ensuite s'il y a quelque souche commune dont ils sont dérivés.

Nous commencerons par ceux que l'on observe plus spécialement chez les Arunta.

I

La fête comprend deux phases successives. Les rites qui se succèdent dans la première ont pour objet d'assurer la prospérité de l'espèce animale ou végétale qui sert de totem au clan. Les moyens qui sont employés dans ce but peuvent être ramenés à quelques types principaux.

On se rappelle que les ancêtres fabuleux dont chaque clan est censé descendu ont autrefois vécu sur la terre et y ont laissé des traces de leur passage. Ces traces consistent notamment en pierres ou en rochers qu'ils auraient déposés en certains endroits ou qui se seraient formés aux points où ils se sont abîmés dans le sol. Ces rochers et ces pierres sont considérés comme les corps ou comme des parties du corps des ancêtres dont ils rappellent le souvenir ; ils les représentent. Par suite, ils représentent égale-

ment les animaux et les plantes qui servaient de totems à ces mêmes ancêtres, puisqu'un individu et son totem ne font qu'un. On leur prête donc la même réalité, les mêmes propriétés qu'aux animaux ou aux plantes de même sorte qui vivent actuellement. Mais ils ont sur ces derniers cet avantage d'être impérissables, de ne pas connaître la maladie et la mort. Ils constituent donc comme une réserve permanente, immuable et toujours disponible de vie animale et végétale. Aussi, est-ce à cette réserve que, dans un certain nombre de cas, on va annuellement puiser pour assurer la reproduction de l'espèce.

Voici, par exemple, comment, à Alice Springs, le clan de la Chenille witchetty procède à son Intichiuma[1].

Au jour fixé par le chef, tous les membres du groupe totémique s'assemblent au camp principal. Les hommes des autres totems se retirent à quelque distance[2] ; car, chez les Arunta, il leur est interdit d'être présents à la célébration du rite qui a tous les caractères d'une cérémonie secrète. Un individu d'un totem différent, mais de la même phratrie, peut bien être invité, par mesure gracieuse, à y assister ; mais c'est seulement en qualité de témoin. En aucun cas, il n'y peut ajouter un rôle actif.

Une fois que les gens du totem sont assemblés, ils se mettent en route, ne laissant au camp que deux ou trois d'entre eux. Tout nus, sans armes, sans aucun de leurs ornements habituels, ils s'avancent les uns derrière les autres, dans un profond silence. Leur attitude, leur démarche sont empreintes d'une gravité religieuse : c'est que l'acte auquel ils prennent part a, à leurs yeux, une exceptionnelle importance. Aussi, jusqu'à la fin de la cérémonie, sont-ils tenus d'observer un jeûne rigoureux.

Le pays qu'ils traversent est tout rempli de souvenirs laissés par les glorieux ancêtres. Ils arrivent ainsi à un

1. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 170 et suiv.
2. Bien entendu, les femmes sont soumises à la même obligation.

endroit où un gros bloc de quartzite est enfoncé dans le sol, avec tout autour, des petites pierres arrondies. Le bloc représente la chenille witchetty à l'état adulte. L'Alatunja, le frappe avec une sorte de petite auge en bois appelée *apmara*[1], en même temps qu'il psalmodie un chant dont l'objet est d'inviter l'animal à pondre. Il procède de même avec les pierres, qui figurent les œufs de l'animal, et, avec l'une d'elles, il frotte l'estomac de chaque assistant. Cela fait, ils descendent tous un peu plus bas, au pied d'un rocher, également célébré dans les mythes de l'Alcheringa, à la base duquel se trouve une autre pierre qui, elle aussi, représente la chenille witchetty. L'Alatunja la frappe avec son apmara ; les gens qui l'accompagnent en font autant avec des branches de gommier qu'ils ont cueillies en route, le tout au milieu de chants qui renouvellent l'invitation précédemment adressée à l'animal. Près de dix endroits différents sont successivement visités, dont quelques-uns sont parfois situés à un mille les uns des autres. Dans chacun d'eux, au fond d'une sorte de cave ou de trou, se trouve quelque pierre qui est censée figurer la chenille witchetty sous l'un de ses aspects ou à l'une des phases de son existence, et sur chacune de ces pierres les mêmes cérémonies sont répétées.

Le sens du rite est apparent. Si l'Alatunja frappe les pierres sacrées, c'est pour en détacher de la poussière. Les grains de cette poussière très sainte sont considérés comme autant de germes de vie ; chacun d'eux contient un principe spirituel qui, en s'introduisant dans un organisme de la même espèce, y donnera naissance à un être nouveau. Les branches d'arbre dont se sont munis les assistants servent à disperser dans toutes les directions cette précieuse poussière ; elle s'en va, de tous les côtés, faire son œuvre fécondante. Par ce moyen, on croit avoir assuré la reproduction abondante de l'espèce animale

1. L'Apmara est le seul objet qui ait été emporté du camp.

dont le clan a la garde, pour ainsi dire, et dont il dépend.

Les indigènes eux-mêmes donnent du rite, cette interprétation. Ainsi, dans le clan de l'*ilpirla* (sorte de manne) on procède de la manière suivante. Quand le jour de l'Intichiuma est arrivé, le groupe se réunit à un endroit où se dresse une grande pierre, d'environ cinq pieds de haut ; au-dessus de cette pierre, s'en élève une seconde, qui est très semblable d'aspect à la première et que d'autres, plus petites, entourent. Les unes et les autres représentent des masses de manne. L'Alatunja creuse le sol au pied de ces rocs et met au jour un churinga qui passe pour y avoir été enterré aux temps de l'Alcheringa et qui, lui aussi, constitue comme de la quintessence de manne. Il grimpe ensuite au sommet du rocher le plus élevé et le frotte d'abord avec ce churinga, puis avec les pierres les plus petites qui sont tout autour. Enfin, avec des branches d'arbre, il balaye la poussière qui s'est ainsi amassée à la surface du rocher : chacun des assistants en fait autant à tour de rôle. Or, disent Spencer et Gillen, la pensée des indigènes « est que la poussière ainsi dispersée va se poser sur les arbres mulga et y produit de la manne ». Et en effet, ces opérations sont accompagnées d'un chant que chante l'assistance et où cette idée est exprimée[1].

Avec des variantes, on trouve le même rite dans d'autres sociétés. Chez les Urabunna, il y a un rocher qui représente un ancêtre du clan du Lézard ; on en détache des pierres qu'on lance dans tous les sens afin d'obtenir une abondante production de lézards[2]. Dans cette même tribu, il existe un banc de sable auquel des souvenirs mythologiques associent étroitement le totem du pou. Au même endroit se trouvent deux arbres dont l'un est appelé l'arbre à pou ordinaire, l'autre, l'arbre à pou-crabe. On prend de ce sable, on le frotte contre ces arbres, on le jette de tous les

1. *Nat. Tr.*, p. 185-186.
2. *North. Tr.*, p. 288.

côtés et l'on est convaincu que, par ce moyen, les poux naîtront nombreux[1]. Chez les Mara, c'est en dispersant de la poussière détachée de pierres sacrées, qu'on procède à l'Intichiuma des abeilles[2]. Pour le kangourou des plaines on emploie une méthode légèrement différente. On prend de la bouse de kangourou ; on l'enveloppe dans une certaine herbe dont cet animal est très friand et qui, pour cette raison, ressortit au totem du Kangourou. On dépose la bouse, ainsi enveloppée, sur le sol entre deux couches de cette même herbe et on met le feu au tout. Avec la flamme qui se dégage, on allume des branches d'arbres que l'on agite ensuite de manière à ce que les étincelles s'en aillent dans toutes les directions. Ces étincelles jouent le même rôle que la poussière dans les cas précédents[3].

Dans un certain nombre de clans[4], pour rendre le rite plus efficace, les hommes mêlent à la substance de la pierre quelque chose de leur propre substance. Des jeunes gens s'ouvrent les veines et laissent leur sang s'écouler à flots sur le rocher. C'est ce qui arrive notamment dans l'Intichiuma de la fleur Hakea, chez les Arunta. La cérémonie a lieu dans un endroit sacré, autour d'une pierre également sacrée, qui représente, aux yeux des indigènes, des fleurs Hakea. Après quelques opérations préliminaires, « le vieillard qui dirige l'exécution du rite invite un jeune homme à s'ouvrir les veines. Celui-ci obéit et laisse son sang se répandre librement sur la pierre, tandis que les assitants continuent à chanter. Le sang coule jusqu'à ce que la pierre en soit complètement couverte »[5]. L'objet de cette pratique est de revivifier, en quelque sorte, les vertus de la pierre et d'en renforcer l'efficacité. Il ne faut pas

1. *Ibid.*
2. *North. Tr.*, p. 312.
3. *Ibid.*
4. Nous verrons plus loin que ces clans sont beaucoup plus nombreux que ne le disent Spencer et Gillen.
5. *Nat. Tr.*, p. 184-185.

oublier, en effet, que les gens du clan sont eux-mêmes des parents de la plante ou de l'animal dont ils portent le nom ; en eux, et notamment dans leur sang, réside le même principe de vie. Il est donc naturel qu'on se serve de ce sang et des germes mystiques qu'il charrie pour assurer la reproduction régulière de l'espèce totémique. Quand un homme est malade ou fatigué, il arrive fréquemment chez les Arunta que, pour le ranimer, un de ses jeunes compagnons s'ouvre les veines et l'arrose de son sang[1]. Si le sang peut ainsi réveiller la vie chez un homme, il n'est pas surprenant qu'il puisse également servir à l'éveiller dans l'espèce animale ou végétale avec laquelle les hommes du clan se confondent.

Le même procédé est employé dans l'Intichiuma du Kangourou à Undiara (Arunta). Le théâtre de la cérémonie est un trou d'eau surplombé d'un rocher à pic. Ce rocher représente un animal kangourou de l'Acheringa qui a été tué et déposé à cet endroit par un homme-kangourou de la même époque ; aussi de nombreux esprits de kangourous sont-ils censés y résider. Après qu'un certain nombre de pierres sacrées ont été frottées les unes contre les autres de la manière que nous avons décrite, plusieurs des assistants montent sur le rocher le long duquel ils laissent couler leur sang[2]. « Le but de la cérémonie, d'après ce que disent les indigènes, est actuellement le suivant. Le sang d'homme-kangourou, ainsi répandu sur le rocher, est destiné à en chasser les esprits des kangourous-animaux qui s'y trouvent et à les disperser dans toutes les directions ; ce qui doit avoir pour effet d'accroître le nombre des kangourous[3]. »

1. *Nat. Tr.*, p. 438, 461, 464 ; *North. Tr.*, p. 596 et suiv.
2. *Nat. Tr.*, p. 201.
3. *Ibid.*, p. 206. Nous employons le langage de Spencer et Gillen et, avec eux, nous disons que ce qui se dégage des rochers, ce sont des esprits de kangourous *(spirits* ou *spirit parts of kangaroo)*. STREHLOW (III, p. 7), conteste l'exactitude de l'expression. Suivant lui, ce que le rite fait apparaître ce sont des kangourous réels, des corps vivants. Mais la contestation est sans intérêt, tout comme celle qui concerne la

Il y a même un cas chez les Arunta où le sang paraît être le principe actif du rite. Dans le groupe de l'Émou, on n'emploie pas de pierres sacrées ni rien qui y ressemble. L'Alatunja et quelques-uns de ses assistants arrosent le sol de leur sang ; sur la terre ainsi imbibée, on trace des lignes, de diverses couleurs, qui représentent les différentes parties du corps de l'émou. On s'agenouille autour de ce dessin et l'on chante un chant monotone. C'est de l'émou fictif ainsi incanté et, par conséquent, du sang qui a servi à le faire, que sont censés partir les principes vivants qui, en animant les embryons de la génération nouvelle, empêcheront l'espèce de disparaître[1].

Chez les Wonkgongaru[2], il y a un clan qui a pour totem une certaine sorte de poisson ; c'est également le sang qui joue le rôle principal dans l'Intichiuma de ce totem. Le chef du groupe, après s'être peint cérémoniellement, entre dans un trou d'eau et s'y asseoit. Puis, avec de petits os pointus, il se perce successivement le scrotum et la peau autour du nombril. « Le sang qui coule de ces différentes blessures se répand dans l'eau et donne naissance aux poissons[3] ».

C'est par une pratique tout à fait similaire que les Dieri croient assurer la reproduction de deux de leurs totems, le serpent tapis et le serpent woma (serpent ordinaire). Un Mura-mura appelé Minkani est censé résider sous une dune. Son corps est représenté par des ossements fossiles d'animaux ou de reptiles comme en contiennent, nous dit Howitt, les deltas des rivières qui se déversent dans le lac Eyre.

notion de *ratapa* (v. plus haut, p. 361). Les germes de kangourous qui s'échappent ainsi des rochers ne sont pas visibles ; ils ne sont donc pas faits de la même substance que les kangourous que perçoivent nos sens. C'est tout ce que veulent dire Spencer et Gillen. Il est bien certain, d'ailleurs, que ce ne sont pas de purs esprits comme un chrétien pourrait en concevoir. Tout comme les âmes humaines, ils sont des formes matérielles.

1. *Nat. Tr.*, p. 181.
2. Tribu située à l'est du lac Eyre.
3. *North. Tr.*, p. 287-288.

Quand le jour de la cérémonie est venu, les hommes s'assemblent et se rendent à l'endroit où se trouve le Minkani. Là, ils creusent jusqu'à ce qu'ils atteignent une couche de terre humide et ce qu'ils appellent « les excréments du Minkani ». A partir de ce moment, on continue à fouiller le sol avec de grandes précautions jusqu'à ce qu'on mette à découvert « le coude du Minkani ». Alors, deux hommes s'ouvrent les veines et laissent leur sang couler sur la pierre sacrée. On chante le chant du Minkani tandis que les assistants, emportés par une véritable frénésie, se frappent les uns les autres avec leurs armes. La bataille dure jusqu'à ce qu'ils soient rentrés au camp, qui est situé à une distance d'un mille environ. Là, les femmes interviennent et mettent fin au combat. On recueille le sang qui coule des blessures, on le mêle aux « excréments du Minkani » et on sème les produits du mélange sur la dune. Le rite accompli, on est convaincu que les serpents tapis naîtront en abondance[1].

Dans quelques cas, on emploie, comme principe vivifiant, la substance même que l'on cherche à produire. Ainsi chez les Kaitish, au cours d'une cérémonie qui a pour but de faire de la pluie, on arrose d'eau une pierre sacrée, qui représente des héros mythiques du clan de l'Eau. Il est évident que, par ce moyen, on croit augmenter les vertus productrices de la pierre tout aussi bien qu'avec du sang, et pour les mêmes raisons[2]. Chez les Mara, l'opérateur va puiser de l'eau dans un trou sacré, il en boit et en crache dans toutes les directions[3]. Chez les Worgaia, quand les ignames commencent à pousser, le chef du

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 798. Cf. Howitt, Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia, in *J.A.I.*, XXIV, p. 124 et suiv. Howitt croit que la cérémonie est célébrée par les gens du totem, mais n'est pas en mesure de certifier le fait.
2. *North. Tr.*, p. 295.
3. *Ibid.*, p. 314.

clan de l'Igname envoie les gens de la phratrie à laquelle il n'appartient pas lui-même cueillir de ces plantes ; ceux-ci lui en rapportent quelques-unes et lui demandent d'intervenir pour que l'espèce se développe bien. Il en prend une, la mord et jette les morceaux de tous les côtés[1]. Chez les Kaitish, quand, après des rites variés que nous ne décrivons pas, une certaine graine d'herbe appelée Erlipinna est parvenue à son plein développement, le chef du totem en apporte un peu au camp des hommes et la moud entre deux pierres ; on recueille pieusement la poussière ainsi obtenue, et on en place quelques grains sur les lèvres du chef qui, en soufflant, les disperse dans tous les sens. Ce contact avec la bouche du chef, qui possède une vertu sacramentaire toute spéciale, a, sans doute, pour objet de stimuler la vitalité des germes que ces grains contiennent et qui, projetés à tous les coins de l'horizon, vont communiquer aux plantes les propriétés fécondantes qu'ils possèdent[2].

L'efficacité de ces rites ne fait pas de doute pour l'indigène : il est convaincu qu'ils doivent produire les résultats qu'il en attend, avec une sorte de nécessité. Si l'événement trompe ses espérances, il en conclut simplement qu'ils ont été contrecarrés par les maléfices de quelque groupe hostile. En tout cas, il ne lui vient pas à l'esprit qu'un résultat favorable puisse être obtenu par d'autres moyens. Si, par hasard, la végétation pousse ou si les animaux prolifèrent avant qu'il n'ait procédé lui-même à l'Intichiuma, il suppose qu'un autre Intichiuma a été célébré, sous terre, par les âmes des ancêtres et que les vivants recueillent les bénéfices de cette cérémonie souterraine[3].

1. *Ibid.*, p. 296-297.
2. *Nat. Tr.*, p. 170.
3. *Ibid.*, p. 519. — L'analyse des rites qui viennent d'être étudiés a été faite uniquement avec les observations que nous devons à Spencer et Gillen. Depuis que notre chapitre a été rédigé, Strehlow a publié le

II

Tel est le premier acte de la fête.

Dans la période qui suit immédiatement, il n'y a pas de cérémonie proprement dite. Cependant, la vie religieuse reste intense : elle se manifeste par une aggravation du système ordinaire des interdits. Le caractère sacré du totem est comme renforcé : on ose moins y toucher. Alors que, en temps normal, les Arunta peuvent manger de l'animal ou de la plante qui leur sert de totem pourvu que ce soit avec modération, au lendemain de l'Intichiuma, ce droit est suspendu ; l'interdiction alimentaire est stricte et

troisième fascicule de son ouvrage qui traite précisément du culte positif, et, notamment, de l'Intichiuma ou, comme il dit, des rites de *mbatjalkatiuma*. Mais nous n'avons rien trouvé dans cette publication qui nous oblige à modifier la description qui précède ni même à la compléter par des additions importantes. Ce que Strehlow nous apprend de plus intéressant à ce sujet, c'est que les effusions et les oblations de sang sont beaucoup plus fréquentes qu'on ne pouvait le soupçonner d'après le récit de Spencer et Gillen (v. Strehlow, III, p. 13, 14, 19, 29, 39, 43, 46, 56, 67, 80, 89).

Les renseignements de Strehlow sur le culte doivent, d'ailleurs, être employés avec circonspection, car il n'a pas été témoin des rites qu'il décrit ; il s'est borné à recueillir des témoignages oraux et qui sont généralement assez sommaires (v. fasc. III, préface de Leonhardi, p. v). On peut même se demander s'il n'a pas confondu avec excès les cérémonies totémiques de l'initiation avec celles qu'il appelle *mbatjalkatiuma*. Sans doute, il n'est pas sans avoir fait un louable effort pour les distinguer et il a bien mis en évidence deux de leurs caractéristiques différentielles. D'abord, l'Intichiuma a toujours lieu en un endroit consacré, auquel se rattache le souvenir de quelque ancêtre, tandis que les cérémonies d'initiation peuvent être célébrées en un lieu quelconque. Ensuite, les oblations de sang sont spéciales à l'Intichiuma ; ce qui prouve qu'elles tiennent à ce qu'il y a de plus essentiel dans ce rituel (III, p. 7). Mais, dans la description qu'il nous donne des rites, on trouve confondues des informations qui se rapportent indifféremment à l'une et à l'autre espèce de cérémonie. En effet, dans celles qu'il nous décrit sous le nom de *mbatjalkatiuma*, les jeunes gens jouent généralement un rôle important (v. par exemple, p. 11, 13, etc.) ; ce qui est caractéristique de l'initiation. De même, il semble bien que le lieu du rite soit arbitraire : car les acteurs construisent leur scène artificiellement. Ils creusent un trou dans lequel ils se placent ; il n'est généralement fait aucune allusion aux rochers ou arbres sacrés et à leur rôle rituel.

sans réserve. On croit que toute violation de cet interdit aurait pour résultat de neutraliser les heureux effets du rite et d'arrêter la croissance de l'espèce. Les gens des autres totems qui se trouvent dans la même localité ne sont pas, il est vrai, soumis à la même prohibition. Cependant, à ce moment, leur liberté est moindre qu'à l'ordinaire. Ils ne peuvent consommer l'animal totémique en un lieu quelconque, par exemple dans la brousse ; mais ils sont tenus de l'apporter au camp et c'est là seulement qu'il doit être cuit[1].

Une dernière cérémonie vient mettre un terme à ces interdits extraordinaires et clore définitivement cette longue série de rites. Elle varie quelque peu suivant les clans ; mais les éléments essentiels en sont partout les mêmes. Voici deux des principales formes qu'elle présente chez les Arunta, L'une se rapporte à la Chenille witchetty, l'autre au Kangourou.

Une fois que les chenilles sont arrivées à la pleine maturité et qu'elles se montrent en abondance, les gens du totem, aussi bien que les étrangers, vont en ramasser le plus possible ; puis tous rapportent au camp celles qu'ils ont trouvées et ils les font cuire jusqu'à ce qu'elles deviennent dures et cassantes. Les produits de la cuisson sont conservés dans des espèces de vaisseaux de bois appelés *pitchi*. La récolte des chenilles n'est possible que pendant un temps très court, car elles n'apparaissent qu'après la pluie. Quand elles commencent à devenir moins nombreuses, l'Alatunja convoque tout le monde au camp des hommes ; sur son invitation, chacun apporte sa provision. Les étrangers déposent la leur devant les gens du totem. L'Alatunja prend un de ces *pitchi* et, avec l'aide de ses compagnons, en moud le contenu entre deux pierres ; après quoi, il mange un peu de la poudre ainsi obtenue, ses assistants en font autant, et le reste est remis aux gens des

1. *Nat. Tr.*, p. 203. Cf. MEYER, *The Encounter Bay Tribe, in* WOODS, p. 187.

autres clans qui peuvent, dès lors, en disposer librement. On procède exactement de la même manière pour la provision qu'a faite l'Alatunja. A partir de ce moment, les hommes et les femmes du totem peuvent en manger, mais seulement un peu ; car s'ils dépassaient les limites permises, ils perdraient les pouvoirs nécessaires pour célébrer l'Intichiuma et l'espèce ne se reproduirait pas. Seulement, s'ils n'en mangeaient pas du tout, et surtout si, dans les circonstances que nous venons de dire, l'Alatunja s'abstenait totalement d'en manger, ils seraient frappés de la même incapacité.

Dans le groupe totémique du Kangourou qui a son centre à Undiara, certaines des caractéristiques de la cérémonie sont marquées d'une manière plus apparente. Après que les rites que nous avons décrits sont accomplis sur le rocher sacré, les jeunes gens s'en vont chasser le kangourou et rapportent leur gibier au camp des hommes. Là, les anciens, au milieu desquels se tient l'Alatunja, mangent un peu de la chair de l'animal et, oignent avec de la graisse le corps de ceux qui ont pris part à l'Intichiuma. Le reste est partagé entre les hommes assemblés. Ensuite, les gens du totem se décorent de dessins totémiques et la nuit se passe en chants qui rappellent les exploits accomplis au temps de l'Acheringa par les hommes et les animaux kangourous. Le lendemain, les jeunes gens retournent chasser dans la forêt, en rapportent un plus grand nombre de kangourous que la première fois et la cérémonie de la veille recommence[1].

Avec des variantes de détails, on trouve le même rite dans d'autres clans arunta[2], chez les Urabunna[3], les Kaitish[4], les Unmatjera[5], dans la tribu de la baie de la Ren-

1. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 204.
2. *Nat. Tr.*, p. 205-207.
3. *North. Tr.*, p. 286-287.
4. *Ibid.*, p. 294.
5. *Ibid.*, p. 296.

contre[1]. Partout, il est fait des mêmes éléments essentiels. Quelques spécimens de la plante ou de l'animal totémique sont présentés au chef du clan qui en mange solennellement et qui est tenu d'en manger. S'il ne s'acquittait pas de ce devoir, il perdrait le pouvoir qu'il a de célébrer efficacement l'Intichiuma, c'est-à-dire de recréer annuellement l'espèce. Parfois, la consommation rituelle est suivie d'une onction faite avec la graisse de l'animal ou certaines parties de la plante[2]. Généralement, le rite est ensuite répété par les gens du totem ou, tout au moins, par les anciens et, une fois qu'il est accompli, les interdits exceptionnels sont levés.

Dans les tribus situées plus au nord, chez les Warramunga et dans les sociétés voisines[3], cette cérémonie fait actuellement défaut. Toutefois, on en trouve encore des traces qui semblent bien témoigner qu'il fut un temps où elle n'était pas ignorée. Jamais, il est vrai, le chef du clan ne mange rituellement et obligatoirement du totem. Mais, dans certains cas, les gens qui ne sont pas du totem dont l'Intichiuma vient d'être célébré, sont tenus d'apporter l'animal ou la plante au camp et de l'offrir au chef en lui demandant s'il veut en manger. Il refuse et ajoute : « J'ai fait ceci pour vous ; vous pouvez en manger librement[4] ». L'usage de la présentation subsiste donc et la question posée au chef paraît bien se rapporter à une époque où la consommation rituelle était pratiquée[5].

1. MEYER, *in* WOODS, p. 187.
2. Nous en avons déjà cité un cas ; on en trouvera d'autres dans SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 205 ; *North. Tr.*, p. 286.
3. Les Walpari, Wulmala, Tjingilli, Umbaia.
4. *North. Tr.*, p. 318.
5. Pour cette seconde partie de la cérémonie comme pour la première, nous avons suivi Spencer et Gillen. Mais le récent fascicule de Strehlow ne fait, sur ce point, que confirmer les observations de ses devanciers, au moins dans ce qu'elles ont d'essentiel. Il reconnaît, en effet, que, après la première cérémonie (deux mois après, est-il dit, p. 13), le chef du clan mange rituellement de l'animal ou de la plante totémique et qu'ensuite il est procédé à la levée des interdits ;

III

Ce qui fait l'intérêt du système de rites qui vient d'être décrit, c'est qu'on y trouve, sous la forme la plus élémentaire qui soit actuellement connue, tous les principes essentiels d'une grande institution religieuse qui était appelée à devenir un des fondements du culte positif dans les religions supérieures : c'est l'institution sacrificielle.

On sait quelle révolution les travaux de Robertson Smith ont déterminée dans la théorie traditionnelle du sacrifice[1]. Jusqu'à lui, on ne voyait dans le sacrifice qu'une sorte de tribut ou d'hommage, obligatoire ou gracieux, analogue à

il appelle cette opération *die Freigabe des Totems zum allgemeinen Gebrauch* (III, p. 7). Il nous apprend même que cette opération est assez importante pour être désignée par un mot spécial dans la langue des Arunta. Il ajoute, il est vrai, que cette consommation rituelle n'est pas la seule, mais que, parfois, le chef et les anciens mangent également de la plante ou de l'animal sacré avant la cérémonie initiale, et que l'acteur du rite, en fait autant après la célébration. Le fait n'a rien d'invraisemblable ; ces consommations sont autant de moyens employés par les officiants ou les assistants pour se conférer les vertus qu'ils veulent acquérir ; il n'est pas étonnant qu'elles soient multipliées. Il n'y a rien là qui infirme le récit de Spencer et Gillen ; car le rite sur lequel ils insistent, et non sans raison, c'est la *Freigabe des Totems*.

Sur deux points seulement, Strehlow conteste les allégations de Spencer et Gillen. Tout d'abord, il déclare que la consommation rituelle n'a pas lieu dans tous les cas. Le fait n'est pas douteux, puisqu'il y a des animaux et des plantes totémiques qui ne sont pas comestibles. Mais il reste que le rite est très fréquent ; STREHLOW lui-même en cite de nombreux exemples (p. 13, 14, 19, 23, 33, 36, 50, 59, 67, 68, 71, 75, 80, 84, 89, 93). En second lieu, on a vu que, d'après Spencer et Gillen, si le chef du clan ne mangeait pas de l'animal ou de la plante totémique, il perdrait ses pouvoirs. Strehlow assure que les témoignages des indigènes ne confirment pas cette assertion. Mais la question nous paraît tout à fait secondaire. Le fait certain est que cette consommation rituelle est prescrite ; c'est donc qu'elle est jugée utile ou nécessaire. Or, comme toute communion, elle ne peut servir qu'à conférer au sujet qui communie les vertus dont il a besoin. De ce que les indigènes ou certains d'entre eux ont perdu de vue cette fonction du rite, il ne suit pas qu'elle ne soit pas réelle. Est-il nécessaire de répéter que les fidèles ignorent le plus souvent les véritables raisons d'être des pratiques qu'ils accomplissent ?

1. V. *The Religion of the Semites*, lectures VI à XI, et l'article « Sacrifice » dans l'*Encyclopedia Britannica.*

ceux que les sujets doivent à leurs princes. Robertson Smith fut le premier à faire remarquer que cette explication classique ne tenait pas compte de deux caractères essentiels du rite. Tout d'abord, c'est un repas ; ce sont des aliments qui en sont la matière. De plus, c'est un repas auquel les fidèles qui l'offrent prennent part en même temps que le dieu auquel il est offert. Certaines parties de la victime sont réservées à la divinité ; d'autres sont attribuées aux sacrifiants qui les consomment ; c'est pourquoi, dans la Bible, le sacrifice est parfois appelé un repas fait devant Iahve. Or les repas pris en commun passent, dans une multitude de sociétés, pour créer entre ceux qui y assistent un lien de parenté artificielle. Des parents, en effet, sont des êtres qui sont naturellement faits de la même chair et du même sang. Mais l'alimentation refait sans cesse la substance de l'organisme. Une commune alimentation peut donc produire les mêmes effets qu'une commune origine. Suivant Smith, les banquets sacrificiels auraient précisément pour objet de faire communier dans une même chair le fidèle et son dieu afin de nouer entre eux un lien de parenté. De ce point de vue, le sacrifice apparaissait sous un aspect tout nouveau. Ce qui le constituait essentiellement, ce n'était plus, comme on l'avait cru si longtemps, l'acte de renoncement que le mot de sacrifice exprime d'ordinaire ; c'était, avant tout, un acte de communion alimentaire.

Il y aurait, sans doute, quelques réserves à faire, dans le détail, sur cette façon d'expliquer l'efficacité des banquets sacrificiels. Celle-ci ne résulte pas exclusivement du fait de la commensalité. L'homme ne se sanctifie pas uniquement parce qu'il s'asseoit, en quelque sorte, à la même table que le dieu, mais surtout parce que l'aliment qu'il consomme dans ce repas rituel a un caractère sacré. On a montré, en effet, comment, dans le sacrifice, toute une série d'opérations préliminaires, lustrations, onctions, prières, etc., transforment l'animal qui doit être immolé en une chose sainte, dont la sainteté se communique ensuite au fidèle qui en

mange[1]. Il n'en reste pas moins que la communion alimentaire est un des éléments essentiels du sacrifice. Or, qu'on se reporte au rite par lequel se clôturent les cérémonies de l'Intichiuma ; lui aussi consiste en un acte de ce genre. L'animal totémique une fois tué, l'Alatunja et les anciens en mangent solennellement. Ils communient donc avec le principe sacré qui y réside et ils se l'assimilent. Toute la différence, c'est que, ici l'animal est sacré naturellement tandis que, d'ordinaire, il n'acquiert ce caractère qu'artificiellement au cours du sacrifice.

L'objet de cette communion est, d'ailleurs, manifeste. Tout membre d'un clan totémique porte en soi une sorte de substance mystique qui constitue la partie éminente de son être, car c'est d'elle qu'est faite son âme. C'est d'elle que lui viennent les pouvoirs qu'il s'attribue et son rôle social ; c'est par elle qu'il est une personne. Il a donc un intérêt vital à la conserver intacte, à la maintenir, autant que possible, dans un état de perpétuelle jeunesse. Malheureusement, toutes les forces, même les plus spirituelles, s'usent par l'effet du temps, si rien ne vient leur rendre l'énergie qu'elles perdent par le cours naturel des choses : il y a là une nécessité primordiale qui, comme nous le verrons, est la raison profonde du culte positif. Les gens d'un totem ne peuvent donc rester eux-mêmes que s'ils revivifient périodiquement le principe totémique qui est en eux ; et comme ce principe, ils se le représentent sous la forme d'un végétal ou d'un animal, c'est à l'espèce animale ou végétale correspondante qu'ils vont demander les forces supplémentaires dont ils ont besoin pour le renouveler et le rajeunir. Un homme du clan du Kangourou se croit, se sent être un kangourou ; c'est par cette qualité qu'il se définit ; c'est elle qui marque sa place dans la société. Pour la garder, il fait de temps en temps passer dans sa propre substance un peu de la chair de ce même animal. Quelques

1. V. HUBERT et MAUSS, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in *Mélanges d'histoire des religions*, p. 40 et suiv.

parcelles suffisent d'ailleurs, en vertu de la règle : *la partie vaut le tout*[1].

Mais pour que cette opération puisse produire tous les effets qu'on en attend, il importe qu'elle n'ait pas lieu à un moment quelconque. Le plus opportun est celui où la nouvelle génération vient d'arriver à son complet développement ; car c'est aussi le moment où les forces qui animent l'espèce totémique atteignent leur plein épanouissement. C'est à peine si elles viennent d'être extraites de ces riches réservoirs de vie que sont les arbres et les rochers sacrés. De plus, toute sorte de moyens ont été employés pour accroître encore leur intensité ; c'est à quoi ont servi les rites qui se sont déroulés pendant la première partie de l'Intichiuma. Au reste, par leur aspect même, les premiers produits de la récolte manifestent l'énergie qu'ils recèlent : le dieu totémique s'y affirme dans tout l'éclat de la jeunesse. C'est pourquoi, de tout temps, les prémices ont été considérés comme un aliment très sacré, réservé à des êtres très saints. Il est donc naturel que l'Australien s'en serve pour se régénérer spirituellement. Ainsi s'expliquent et la date et les circonstances de la cérémonie.

On s'étonnera peut-être qu'un aliment aussi sacré puisse être consommé par de simples profanes. Mais d'abord, il n'est pas de culte positif qui ne se meuve dans cette contradiction. Tous les êtres sacrés, en raison du caractère dont ils sont marqués, sont soustraits aux atteintes profanes ; mais d'un autre côté, ils ne serviraient à rien et manqueraient de toute raison d'être s'ils n'étaient mis en rapports avec ces mêmes fidèles qui, par ailleurs, doivent en rester respectueusement éloignés. Il n'y a pas de rite positif qui, au fond, ne constitue un véritable sacrilège ; car l'homme ne peut commercer avec les êtres sacrés sans franchir la barrière qui, normalement, doit l'en tenir séparé

1. V. pour l'explication de cette règle *supra*, p. 328.

Tout ce qui importe, c'est que le sacrilège soit accompli avec des précautions qui l'atténuent. Parmi celles qui sont employées, la plus usuelle consiste à ménager la transition et à n'engager que lentement et graduellement le fidèle dans le cercle des choses sacrées. Ainsi fragmenté et dilué, le sacrilège ne heurte pas violemment la conscience religieuse ; il n'est pas senti comme tel et s'évanouit. Or, c'est ce qui a lieu dans le cas qui nous occupe. Toute la série de cérémonies qui a précédé le moment où le totem est solennellement mangé a eu pour effet de sanctifier progressivement ceux qui y ont pris une part active. C'est une période essentiellement religieuse qu'ils n'ont pu traverser sans que leur état religieux se soit transformé. Les jeûnes, le contact des rochers sacrés, des churinga[1], les décorations totémiques, etc., leur ont peu à peu conféré un caractère qu'ils n'avaient pas antérieurement et qui leur permet d'affronter, sans profanation choquante et dangereuse, cet aliment désiré et redouté qui, en temps ordinaire, leur serait interdit[2].

Si l'acte par lequel un être sacré est immolé, puis mangé par ceux qui l'adorent, peut être appelé un sacrifice, le rite dont il vient d'être question a droit à la même dénomination. Au reste, ce qui en montre bien la signification, ce sont les analogies frappantes qu'il présente avec d'autres pratiques que l'on rencontre dans un grand nombre de cultes agraires. C'est, en effet, une règle très générale, même chez des peuples parvenus à un haut degré de civilisation, que les premiers produits de la récolte servent de matière à des repas rituels dont le banquet pascal est l'exemple le plus connu[3]. Comme, d'autre part, les rites agraires sont à la base même des formes les plus élevées du culte, on voit que l'Intichiuma des sociétés australiennes

1. V. STREHLOW, III, p. 3.
2. Il ne faut pas perdre de vue, d'ailleurs, que, chez les Arunta, il n'est pas complètement interdit de manger de l'animal totémique.
3. V. d'autres faits dans FRAZER, *Golden Bough*[2], p. 348 et suiv.

est plus proche de nous qu'on ne pourrait croire d'après son apparente grossièreté.

Par une intuition de génie, Smith, sans connaître ces faits, en avait eu le pressentiment. Par une série d'ingénieuses déductions — qu'il est inutile de reproduire ici, car elles n'ont plus qu'un intérêt historique[1] — il crut pouvoir établir que, à l'origine, l'animal immolé dans les sacrifices avait dû être considéré comme quasi divin et comme proche parent de ceux qui l'immolaient : or ces caractères sont précisément ceux par lesquels se définit l'espèce totémique. Smith en vint aussi à supposer que le totémisme avait dû connaître et pratiquer un rite tout à fait analogue à celui que nous venons d'étudier ; il penchait même à voir dans cette sorte de sacrifice la souche fondamentale de toute l'institution sacrificielle[2]. Le sacrifice n'aurait pas été institué à l'origine pour créer entre l'homme et ses dieux un lien de parenté artificielle, mais pour entretenir et renouveler la parenté naturelle qui les unissait primitivement. Ici, comme ailleurs, l'artifice ne serait né que pour imiter la nature. Mais cette hypothèse ne se présentait guère dans le livre de Smith que comme une vue de l'esprit, que les faits alors connus ne justifiaient que très imparfaitement. Les rares cas de sacrifice totémique qu'il cite à l'appui de sa thèse n'ont pas la signification qu'il leur donne ; les animaux qui y figurent ne sont pas des totems proprement dits[3]. Mais aujourd'hui, il est permis de dire que, sur un point tout au moins, la démonstration est faite : nous venons de voir, en effet, que, dans un nombre important de sociétés, le sacrifice totémique, tel que Smith le concevait, est ou a été pratiqué. Sans doute, nous n'avons nullement la preuve que cette pratique soit nécessairement inhérente au totémisme ni qu'elle soit le germe

1. *The Religion of the Semites*, p. 275 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 318-319.
3. V. sur ce point HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, préface, p. V et suiv.

d'où tous les autres types de sacrifice sont sortis. Mais si l'universalité du rite est hypothétique, l'existence n'en est plus contestable. On doit désormais regarder comme établi que la forme la plus mystique de la communion alimentaire se rencontre dès la religion la plus rudimentaire qui soit présentement connue.

IV

Mais sur un autre point, les faits nouveaux dont nous disposons infirment les théories de Smith.

Suivant lui, en effet, la communion ne serait pas seulement un élément essentiel du sacrifice ; elle en serait, au moins à l'origine, l'élément unique. Non seulement on se serait mépris quand on réduisait le sacrifice à n'être qu'un tribut ou une offrande, mais encore l'idée d'offrande en serait primitivement absente ; elle ne serait intervenue que tardivement, sous l'influence de circonstances extérieures, et elle masquerait la nature véritable de ce mécanisme rituel, loin qu'elle pût aider à le comprendre. Smith croyait, en effet, apercevoir dans la notion même d'oblation une absurdité trop révoltante pour qu'il fût possible d'y voir la raison profonde d'une aussi grande institution. Une des fonctions les plus importantes qui incombent à la divinité est d'assurer aux hommes les aliments qui leur sont nécessaires pour vivre ; il paraît donc impossible que le sacrifice, à son tour, consiste en une présentation d'aliments à la divinité. Il semble contradictoire que les dieux attendent de l'homme leur nourriture, quand c'est par eux qu'il est nourri. Comment auraient-ils besoin de son concours pour prélever leur juste part sur les choses qu'il reçoit de leur mains ? De ces considérations Smith concluait que l'idée du sacrifice-offrande n'avait pu naître que dans les grandes religions, où les dieux, dégagés des choses avec lesquelles ils se confondaient primitivement, furent conçus comme des sortes de

rois, propriétaires éminents de la terre et de ses produits. A partir de ce moment, le sacrifice fut assimilé au tribut que les sujets payent à leur prince, comme prix des droits qui leur sont concédés. Mais cette interprétation nouvelle aurait été, en réalité, une altération et même une corruption de la conception primitive. Car « l'idée de propriété matérialise tout ce qu'elle touche » ; en s'introduisant dans le sacrifice, elle le dénatura et en fit une sorte de marché entre l'homme et la divinité[1].

Mais les faits que nous avons exposés ruinent cette argumentation. Les rites que nous avons décrits comptent certainement parmi les plus primitifs qui aient jamais été observés. On n'y voit encore apparaître aucune personnalité mythique déterminée ; il n'y est question ni de dieux ni d'esprits proprement dits ; ils ne mettent en œuvre que des forces vagues, anonymes et impersonnelles. Et cependant les raisonnements qu'ils supposent sont précisément ceux que Smith déclarait impossibles en raison de leur absurdité.

Reportons-nous, en effet, au premier acte de l'Intichiuma, aux rites qui sont destinés à assurer la fécondité de l'espèce animale ou végétale qui sert de totem au clan. Cette espèce est la chose sacrée par excellence ; c'est en elle que s'incarne essentiellement ce que nous avons pu appeler, par métaphore, la divinité totémique. Nous avons vu cependant que, pour se perpétuer, elle a besoin du concours de l'homme. C'est lui qui, chaque année, dispense la vie à la génération nouvelle ; sans lui, elle ne verrait pas le jour. Qu'il cesse de célébrer l'Intichiuma et les êtres sacrés disparaîtront de la surface de la terre. C'est donc de lui, en un sens, qu'ils tiennent l'existence ; et pourtant, sous un autre rapport, c'est d'eux qu'il tient la sienne ; car, une fois qu'ils seront parvenus à la maturité, c'est à eux qu'il empruntera les forces nécessaires pour entretenir et réparer

1. *The Religion of the Semites*, 2e éd., p. 390 et suiv.

son être spirituel. Ainsi, c'est lui qui fait ses dieux, peut-on dire, ou, du moins, c'est lui qui les fait durer ; mais, en même temps, c'est par eux qu'il dure. Il commet donc régulièrement le cercle qui, suivant Smith, serait impliqué dans la notion même du tribut sacrificiel : il donne aux êtres sacrés un peu de ce qu'il reçoit d'eux et il reçoit d'eux tout ce qu'il leur donne.

Il y a plus : les oblations qu'il est ainsi tenu de faire annuellement ne diffèrent pas en nature de celles qui se feront plus tard dans les sacrifices proprement dits. Si le sacrifiant immole une bête, c'est pour que les principes vivants qui sont en elle se dégagent de l'organisme et s'en aillent alimenter la divinité. De même, les grains de poussière que l'Australien détache du rocher sacré sont autant de principes qu'il disperse dans l'espace pour qu'ils aillent animer l'espèce totémique et en assurer le renouvellement. Le geste par lequel se fait cette dispersion est aussi celui qui accompagne normalement les offrandes. Dans certains cas, la ressemblance entre les deux rites se retrouve jusque dans le détail des mouvements effectués. Nous avons vu que, pour avoir de la pluie, le Kaitish verse de l'eau sur une pierre sacrée ; chez certains peuples, le prêtre, dans le même but, verse de l'eau sur l'autel[1]. Les effusions de sang, qui sont usitées dans un certain nombre d'Intichiuma, constituent de véritables oblations. De même que l'Arunta ou le Dieri arrosent de sang le rocher sacré ou le dessin totémique, il arrive souvent, dans des cultes plus avancés, que le sang de la victime sacrifiée ou du fidèle lui-même est répandu soit devant soit sur l'autel[2]. Dans ce cas, il est donné aux dieux dont il est l'aliment préféré ; en Australie, il est donné à

1. R. SMITH en cite lui-même des cas dans *The Relig. of the Semites*, p. 231.

2. V. par exemple *Exode*, XXIX, 10-14 ; *Lévitique*, IX, 8-11 ; c'est leur sang même que versent sur l'autel les prêtres de Baal (I, *Rois*, XVIII, 28).

l'espèce sacrée. On n'est donc plus fondé à voir dans l'idée d'oblation un produit tardif de la civilisation.

Un document que nous devons à Strehlow met bien en évidence cette parenté de l'Intichiuma et du sacrifice. C'est un chant qui accompagne l'Intichiuma du Kangourou ; la cérémonie y est décrite en même temps que sont exposés les effets qui en sont attendus. Un morceau de la graisse du kangourou a été déposé par le chef sur un support fait de branchages. Or, le texte dit que cette graisse fait croître la graisse des kangourous[1]. Cette fois, on ne se borne donc pas à répandre de la poussière sacrée ou du sang humain ; l'animal lui-même est immolé, sacrifié, peut-on dire, déposé sur une sorte d'autel et offert à l'espèce dont il doit entretenir la vie.

On voit maintenant en quel sens il est permis de dire de l'Intichiuma qu'il contient les germes du système sacrificiel. Sous la forme qu'il présente quand il est pleinement constitué, le sacrifice se compose de deux éléments essentiels : un acte de communion et un acte d'oblation. Le fidèle communie avec son dieu en ingérant un aliment sacré, et, en même temps, il fait à ce dieu une offrande. Nous retrouvons ces deux actes dans l'Intichiuma, tel qu'il vient d'être décrit. Toute la différence, c'est que, dans le sacrifice proprement dit[2], ils se font simultanément ou se suivent immédiatement, tandis que, dans la cérémonie australienne, ils sont disjoints. Là, ce sont les parties d'un même rite indivis ; ici, ils ont lieu en des temps différents et peuvent même être séparés par un assez long intervalle. Mais le mécanisme est, au fond, le même. L'Intichiuma, pris dans son ensemble, c'est le sacrifice, mais dont les membres ne sont pas encore articulés et organisés.

Ce rapprochement a le double avantage de nous faire

1. STREHLOW, III, p. 12, vers. 7.
2. Du moins, quand il est complet ; il peut, dans certains cas, se réduire à un seul de ces éléments.

mieux comprendre la nature de l'Intichiuma et celle du sacrifice.

Nous comprenons mieux l'Intichiuma. En effet, la conception de Frazer qui en faisait une simple opération magique, dénuée de tout caractère religieux[1], apparaît maintenant comme insoutenable. On ne peut songer à mettre hors de la religion un rite qui est comme le prodrome d'une aussi grande institution religieuse.

Mais nous comprenons mieux aussi ce qu'est le sacrifice lui-même. Tout d'abord, l'égale importance des deux éléments qui y entrent est désormais établie. Si l'Australien fait des offrandes à ses êtres sacrés, toute raison manque de supposer que l'idée d'oblation était étrangère à l'organisation primitive de l'institution sacrificielle et en troublait l'économie naturelle. La théorie de Smith est à réviser sur ce point[2]. Sans doute, le sacrifice, est, en partie, un procédé de communion ; mais c'est aussi, et non moins essentiellement, un don, un acte de renoncement. Il suppose toujours que le fidèle abandonne aux dieux quelque chose de sa substance ou de ses biens. Toute tentative pour ramener un de ces éléments à l'autre est vaine. Peut-être même l'oblation est-elle plus permanente que la communion[3].

En second lieu, il semble généralement que le sacrifice, et surtout que l'oblation sacrificielle, ne peut s'adresser qu'à des êtres personnels. Or, les oblations que nous venons de rencontrer en Australie n'impliquent aucune notion de ce genre. C'est dire que le sacrifice est indépendant des formes variables sous lesquelles sont pensées les

1. Les indigènes, dit STREHLOW, « considèrent ces cérémonies comme une sorte de service divin, tout comme le chrétien considère les exercices de sa religion » (III, p. 9).

2. Il y aurait lieu notamment de se demander si les effusions sanglantes, les offrandes de chevelure dans lesquelles Smith voit des actes de communion ne sont pas des oblations proprement dites (v. SMITH, *op. cit.*, p. 320 et suiv.).

3. Les sacrifices piaculaires, dont nous parlerons plus spécialement dans le chapitre V de ce même livre, consistent exclusivement en oblations. Ils ne servent à des communions que d'une manière accessoire.

forces religieuses ; il tient à des raisons plus profondes que nous aurons à rechercher plus loin.

Toutefois, il est clair que l'acte d'offrir éveille naturellement dans les esprits l'idée d'un sujet moral que cette offrande est destinée à satisfaire. Les gestes rituels que nous avons décrits deviennent plus facilement intelligibles, quand on croit qu'ils s'adressent à des personnes. Les pratiques de l'Intichiuma, tout en ne mettant en œuvre que des puissances impersonnelles, frayaient donc la voie à une conception différente[1]. Assurément, elles n'eussent pas suffi à susciter de toutes pièces l'idée de personnalités mythiques. Mais une fois que cette idée fut formée, elle fut amenée, par la nature même de ces rites, à pénétrer dans le culte ; dans la même mesure, elle devint moins spéculative ; mêlée plus directement à l'action et à la vie, elle prit, du même coup, plus de réalité. On peut donc croire que la pratique du culte favorisa, d'une manière secondaire sans doute, mais qui pourtant mérite d'être notée, la personnification des forces religieuses.

V

Mais il reste à expliquer la contradiction dans laquelle R. Smith voyait un inadmissible scandale logique.

Si les êtres sacrés manifestaient toujours leurs pouvoirs d'une manière parfaitement égale, il apparaîtrait, en effet, comme inconcevable que l'homme ait pu songer à leur offrir ses services ; car on ne voit pas quel besoin ils en pouvaient avoir. Mais tout d'abord, tant qu'ils se confondent avec les choses, tant qu'on voit en eux les principes de la vie cosmique, ils sont soumis eux-mêmes au rythme de cette vie. Or, elle passe par des oscillations en sens con-

1. C'est ce qui fait qu'on a souvent parlé de ces cérémonies comme si elles s'adressaient à des divinités personnelles (v. par exemple un texte de Krichauff et un autre de Kempe cités par EYLMANN, p. 202-203).

traires et qui se succèdent suivant une loi déterminée. Tantôt, elle s'affirme dans tout son éclat ; tantôt elle faiblit au point qu'on peut se demander si elle ne va pas s'arrêter. Tous les ans, les plantes meurent ; renaîtront-elles ? Les espèces animales tendent à s'éteindre par l'effet de la mort naturelle ou violente ; se renouvelleront-elles à temps et comme il convient ? La pluie surtout est capricieuse ; il y a de longs moments pendant lesquels elle paraît avoir disparu sans retour. Ce dont témoignent ces fléchissements périodiques de la nature, c'est que, aux époques correspondantes, les êtres sacrés dont dépendent les animaux, les plantes, la pluie, etc., passent par les mêmes états critiques ; ils ont donc, eux aussi, leurs périodes de défaillance. Mais l'homme ne saurait assister à ces spectacles en témoin indifférent. Pour qu'il vive, il faut que la vie universelle continue, et par conséquent, que les dieux ne meurent pas. Il cherche donc à les soutenir, à les aider ; pour cela, il met à leur service les forces dont il dispose et qu'il mobilise pour la circonstance. Le sang qui coule dans ses veines a des vertus fécondantes : il le répandra. Dans les rochers sacrés que possède son clan, il ira puiser les germes de vie qui y sommeillent et il les sèmera dans l'espace. En un mot, il fera des oblations.

Ces crises externes et physiques se doublent, en outre, de crises internes et mentales qui tendent au même résultat. Les êtres sacrés ne sont que parce qu'ils sont représentés comme tels dans les esprits. Que nous cessions d'y croire, et ils seront comme s'ils n'étaient pas. Même ceux qui ont une forme matérielle et qui sont donnés dans l'expérience sensible dépendent, sous ce rapport, de la pensée des fidèles qui les adorent ; car le caractère sacré qui en fait des objets de culte n'est pas donné dans leur constitution naturelle ; il leur est surajouté par la croyance. Le kangourou n'est qu'un animal comme les autres ; mais, pour les gens du Kangourou, il contient en soi un principe qui le met à part au milieu des autres êtres, et ce principe n'existe

que dans les esprits qui le pensent[1]. Pour que les êtres sacrés, une fois conçus, n'eussent pas besoin des hommes pour durer, il faudrait donc que les représentations qui les expriment, restassent toujours égales à elles-mêmes. Mais cette stabilité est impossible. En effet, c'est dans la vie en groupe qu'elles se forment, et la vie en groupe est essentiellement intermittente. Elles participent donc nécessairement de la même intermittence. Elles atteignent leur maximum d'intensité au moment où les individus sont assemblés et en rapports immédiats les uns avec les autres, où ils communient tous dans une même idée ou un même sentiment. Mais une fois que l'assemblée est dissoute et que chacun a repris son existence propre, elles perdent progressivement de leur énergie première. Peu à peu recouvertes par le flot montant des sensations journalières, elles finiraient par s'enfoncer dans l'inconscient, si nous ne trouvions quelque moyen de les rappeler à la conscience et de les revivifier. Or elles ne peuvent s'affaiblir sans que les êtres sacrés perdent de leur réalité, puisqu'ils n'existent qu'en elles et par elles. Si nous les pensons moins fortement ils comptent moins pour nous et nous comptons moins avec eux ; ils sont à un moindre degré. Voilà donc encore un point de vue par où les services des hommes leur sont nécessaires. Cette seconde raison de les assister est même plus importante que la première ; car elle est de tous les temps. Les intermittences de la vie physique n'affectent les croyances religieuses que quand les religions ne sont pas encore détachées de leur vase cosmique. Les intermittences de la vie sociale sont, au contraire, inévitables ; mais les religions les plus idéalistes ne sauraient y échapper.

C'est d'ailleurs, grâce à cet état de dépendance où sont

1. En un sens philosophique, il en est de même de toute chose ; car rien n'existe que par la représentation. Mais, comme nous l'avons montré (p. 325-326), la proposition est doublement vraie des forces religieuses, parce que, dans la constitution des choses, il n'y a rien qui corresponde au caractère sacré.

les dieux par rapport à la pensée de l'homme que celui-ci peut croire son assistance efficace. La seule façon de rajeunir les représentations collectives qui se rapportent aux êtres sacrés est de les retremper à la source même de la vie religieuse, c'est-à-dire dans les groupes assemblés. Or, les émotions que suscitent les crises périodiques par lesquelles passent les choses extérieures déterminent les hommes qui en sont les témoins à se réunir, afin de pouvoir aviser à ce qu'il convient de faire. Mais par cela seul qu'ils sont assemblés, ils se réconfortent mutuellement ; ils trouvent le remède parce qu'ils le cherchent ensemble. La foi commune se ranime tout naturellement au sein de la collectivité reconstituée ; elle renaît, parce qu'elle se retrouve dans les conditions mêmes où elle était née primitivement. Une fois restaurée, elle triomphe sans peine de tous les doutes privés qui avaient pu se faire jour dans les esprits. L'image des choses sacrées reprend assez de force pour pouvoir résister aux causes internes ou externes qui tendaient à l'affaiblir. En dépit de leurs défaillances apparentes, on ne peut plus croire que les dieux mourront puisqu'on les sent revivre au fond de soi-même. Les procédés employés pour les secourir, quelle qu'en soit la grossièreté, ne peuvent paraître vains puisque tout se passe comme s'ils agissaient effectivement. On est plus confiant parce qu'on se sent plus fort ; et l'on est réellement plus fort parce que des forces qui languissaient se sont réveillées dans les consciences.

Il faut donc se garder de croire avec Smith que le culte ait été exclusivement institué au bénéfice des hommes et que les dieux n'en aient que faire : ils n'en ont pas moins besoin que leurs fidèles. Sans doute, sans les dieux, les hommes ne pourraient vivre. Mais, d'un autre côté, les dieux mourraient si le culte ne leur était pas rendu. Celui-ci n'a donc pas uniquement pour objet de faire communier les sujets profanes avec les être sacrés, mais aussi d'entretenir ces derniers en vie, de les refaire et de les régénérer

perpétuellement. Certes, ce ne sont pas les oblations matérielles qui, par leurs vertus propres, produisent cette réfection ; ce sont les états mentaux que ces manœuvres, vaines par elles-mêmes, réveillent ou accompagnent. La raison d'être véritable des cultes, même les plus matérialistes en apparence, ne doit pas être recherchée dans les gestes qu'ils prescrivent, mais dans le renouvellement intérieur et moral que ces gestes contribuent à déterminer. Ce que le fidèle donne réellement à son dieu, ce ne sont pas les aliments qu'il dépose sur l'autel, ni le sang qu'il fait couler de ses veines : c'est sa pensée. Il n'en reste pas moins qu'entre la divinité et ses adorateurs il y a un échange de bons offices qui se conditionnent mutuellement. La règle *do ut des*, par laquelle on a parfois défini le principe du sacrifice, n'est pas une invention tardive de théoriciens utilitaires : elle ne fait que traduire, d'une manière explicite, le mécanisme même du système sacrificiel et, plus généralement, de tout le culte positif. Le cercle signalé par Smith est donc bien réel ; mais il n'a rien d'humiliant pour la raison. Il vient de ce que les êtres sacrés, tout en étant supérieurs aux hommes, ne peuvent vivre que dans des consciences humaines.

Mais ce cercle nous apparaîtra comme le plus naturel encore et nous en comprendrons mieux le sens et la raison d'être, si, poussant l'analyse plus loin et substituant aux symboles religieux les réalités qu'ils expriment, nous cherchons comment celles-ci se comportent dans le rite. Si, comme nous avons essayé de l'établir, le principe sacré n'est autre chose que la société hypostasiée et transfigurée, la vie rituelle doit pouvoir s'interpréter en termes laïcs et sociaux. Et en effet, tout comme cette dernière, la vie sociale se meut dans un cercle. D'une part, l'individu tient de la société le meilleur de soi-même, tout ce qui lui fait une physionomie et une place à part parmi les autres êtres, sa culture intellectuelle et morale. Qu'on retire à l'homme le langage, les sciences, les arts, les croyances de la morale, et il tombe

au rang de l'animalité. Les attributs caractéristiques de la nature humaine nous viennent donc de la société. Mais d'un autre côté, la société n'existe et ne vit que dans et par les individus. Que l'idée de la société s'éteigne dans les esprits individuels, que les croyances, les traditions, les aspirations de la collectivité cessent d'être senties et partagées par les particuliers, et la société mourra. On peut donc répéter d'elle ce qui était dit plus haut de la divinité : elle n'a de réalité que dans la mesure où elle tient de la place dans les consciences humaines, et cette place, c'est nous qui la lui faisons. Nous entrevoyons maintenant la raison profonde pour laquelle les dieux ne peuvent pas plus se passer de leurs fidèles que ceux-ci de leurs dieux ; c'est que la société, dont les dieux ne sont que l'expression symbolique, ne peut pas plus se passer des individus que ceux-ci de la société.

Nous touchons ici au roc solide sur lequel sont édifiés tous les cultes et qui fait leur persistance depuis qu'il existe des sociétés humaines. Quand on voit de quoi sont faits les rites et à quoi ils paraissent tendre, on se demande avec étonnement comment les hommes ont pu en avoir l'idée et surtout comment ils y sont restés si fidèlement attachés. D'où peut leur être venue cette illusion qu'avec quelques grains de sable jetés au vent, quelques gouttes de sang répandues sur un rocher ou sur la pierre d'un autel, il était possible d'entretenir la vie d'une espèce animale ou d'un dieu ? Sans doute, nous avons fait déjà un pas en avant dans la solution de ce problème quand, sous ces mouvements extérieurs et, en apparence, déraisonnables, nous avons découvert un mécanisme mental qui leur donne un sens et une portée morale. Mais rien ne nous assure que ce mécanisme lui-même, ne consiste pas en un simple jeu d'images hallucinatoires. Nous avons bien montré quel processus psychologique détermine les fidèles à croire que le rite fait renaître autour d'eux les forces spirituelles dont ils ont besoin ; mais de ce que cette

croyance est psychologiquement explicable, il ne suit pas qu'elle ait une valeur objective. Pour que nous soyons fondé à voir dans l'efficacité attribuée aux rites autre chose que le produit d'un délire chronique dont s'abuserait l'humanité, il faut pouvoir établir que le culte a réellement pour effet de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous. Or cet être existe : c'est la société.

En effet, pour peu que les cérémonies religieuses aient d'importance, elles mettent en mouvement la collectivité ; les groupes s'assemblent pour les célébrer. Leur premier effet est donc de rapprocher les individus, de multiplier entre eux les contacts et de les rendre plus intimes. Par cela même, le contenu des consciences change. Pendant les jours ordinaires, ce sont les préoccupations utilitaires et individuelles qui tiennent le plus de place dans les esprits. Chacun vaque de son côté à sa tâche personnelle ; il s'agit avant tout, pour la plupart des gens, de satisfaire aux exigences de la vie matérielle, et le principal mobile de l'activité économique a toujours été l'intérêt privé. Sans doute, les sentiments sociaux ne sauraient en être totalement absents. Nous restons en rapports avec nos semblables ; les habitudes, les idées, les tendances que l'éducation a imprimées en nous et qui président normalement à nos relations avec autrui continuent à faire sentir leur action. Mais elles sont constamment combattues et tenues en échec par les tendances antagonistes qu'éveillent et qu'entretiennent les nécessités de la lutte quotidienne. Elles résistent plus ou moins heureusement selon leur énergie intrinsèque ; mais cette énergie n'est pas renouvelée. Elles vivent sur leur passé et, par suite, elles s'useraient avec le temps si rien ne venait leur rendre un peu de la force qu'elles perdent par ces conflits et ces frottements incessants. Quand les Australiens, disséminés par petits groupes, chassent ou pêchent, ils perdent de vue ce qui concerne leur clan ou leur tribu : ils ne pensent qu'à

prendre le plus de gibier possible. Aux jours fériés, au contraire, ces préoccupations s'éclipsent obligatoirement ; essentiellement profanes, elles sont exclues des périodes sacrées. Ce qui occupe alors la pensée, ce sont les croyances communes, les traditions communes, les souvenirs des grands ancêtres, l'idéal collectif dont ils sont l'incarnation ; en un mot, ce sont des choses sociales. Même les intérêts matériels que les grandes cérémonies religieuses ont pour objet de satisfaire, sont d'ordre public, partant social. La société tout entière est intéressée à ce que la récolte soit abondante, à ce que la pluie tombe à temps et sans excès, à ce que les animaux se reproduisent régulièrement. C'est donc elle qui est au premier plan dans les consciences ; c'est elle qui domine et dirige la conduite ; ce qui revient à dire qu'elle est alors plus vivante, plus agissante, et, par conséquent, plus réelle qu'en temps profane. Ainsi, les hommes ne s'abusent pas quand ils sentent à ce moment qu'il y a, en dehors d'eux, quelque chose qui renaît, des forces qui se raniment, une vie qui se réveille. Ce renouveau n'est nullement imaginaire, et les individus eux-mêmes en bénéficient. Car la parcelle d'être social que chacun porte en soi participe nécessairement de cette rénovation collective. L'âme individuelle se régénère, elle aussi, en se retrempant à la source même d'où elle tient la vie ; par suite, elle se sent plus forte, plus maîtresse d'elle-même, moins dépendante des nécessités physiques.

On sait que le culte positif tend naturellement à prendre des formes périodiques ; c'est un de ses caractères distinctifs. Sans doute, il y a des rites que l'homme célèbre occasionnellement, pour faire face à des situations passagères. Mais ces pratiques épisodiques ne jouent jamais qu'un rôle accessoire, et même, dans les religions que nous étudions spécialement dans ce livre, elles sont presque exceptionnelles. Ce qui constitue essentiellement le culte, c'est le cycle des fêtes qui reviennent régulièrement à des époques déterminées. Nous sommes maintenant en état

de comprendre d'où provient cette tendance à la périodicité ; le rythme auquel obéit la vie religieuse ne fait qu'exprimer le rythme de la vie sociale, et il en résulte. La société ne peut raviver le sentiment qu'elle a d'elle-même qu'à condition de s'assembler. Mais elle ne peut tenir perpétuellement ses assises. Les exigences de la vie ne lui permettent pas de rester indéfiniment à l'état de congrégation ; elle se disperse donc pour se rassembler à nouveau quand, de nouveau, elle en sent le besoin. C'est à ces alternances nécessaires que répond l'alternance régulière des temps sacrés et des temps profanes. Comme, à l'origine, le culte a pour objet, au moins apparent, de régulariser le cours des phénomènes naturels, le rythme de la vie cosmique a mis sa marque sur le rythme de la vie rituelle. C'est pourquoi les fêtes, pendant longtemps, ont été saisonnières ; nous avons vu que tel était déjà le caractère de l'Intichiuma australien. Mais les saisons n'ont fourni que le cadre extérieur de cette organisation, non le principe sur lequel elle repose ; car même les cultes qui visent des fins exclusivement spirituelles sont restés périodiques. C'est donc que cette périodicité tient à d'autres causes. Comme les changements saisonniers sont, pour la nature, des époques critiques, ils sont une occasion naturelle de rassemblements et, par suite, de cérémonies religieuses. Mais d'autres événements pouvaient jouer et ont effectivement joué ce rôle de causes occasionnelles. Il faut reconnaître toutefois que ce cadre, quoique purement extérieur, a fait preuve d'une singulière force de résistance ; car on en trouve la trace jusque dans les religions qui sont le plus détachées de toute base physique. Plusieurs des fêtes chrétiennes se relient, sans solution de continuité, aux fêtes pastorales et agraires des anciens Hébreux, bien que, par elles-mêmes, elles n'aient plus rien d'agraire ni de pastoral.

Ce rythme est, d'ailleurs, susceptible de varier de forme suivant les sociétés. Là où la période de dispersion

est longue et où la dispersion est extrême, la période de congrégation est, à son tour, très prolongée, et il se produit alors de véritables débauches de vie collective et religieuse. Les fêtes succèdent aux fêtes pendant des semaines ou des mois et la vie rituelle atteint parfois une sorte de frénésie. C'est le cas des tribus australiennes et de plusieurs sociétés du nord et du nord-ouest américain[1]. Ailleurs, au contraire, ces deux phases de la vie sociale se succèdent à intervalles plus rapprochés et le contraste entre elles est alors moins tranché. Plus les sociétés se développent, moins elles semblent s'accommoder d'intermittences trop accentuées.

1. V. MAUSS, Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos, in *Année sociol.*, IX, p. 96 et suiv.

CHAPITRE III

LE CULTE POSITIF
(Suite)

II. — Les rites mimétiques et le principe de causalité

Mais les procédés dont il vient d'être question ne sont pas les seuls qui soient employés pour assurer la fécondité de l'espèce totémique. Il en est d'autres qui servent au même but, soit qu'ils accompagnent les précédents soit qu'ils les remplacent.

I

Dans les cérémonies mêmes que nous avons décrites, à côté des oblations, sanglantes ou autres, des rites différents sont souvent célébrés qui sont destinés à compléter les premiers et à en consolider les effets. Ils consistent en mouvements et en cris qui ont pour objet d'imiter, dans ses différentes attitudes ou sous ses différents aspects, l'animal dont on souhaite la reproduction ; pour cette raison, nous les appelons *mimétiques*.

Ainsi l'Intichiuma de la Chenille witchetty, chez les Arunta, ne comprend pas seulement les rites qui sont accomplis sur les rochers sacrés et dont nous avons précédemment parlé. Lorsqu'ils sont terminés, on se met en route pour retourner au camp ; mais quand on n'en est plus éloigné que d'un mille environ, on fait halte et tout le monde se décore rituellement ; après quoi, la marche est

reprise. Les décorations dont on s'est ainsi paré annoncent qu'une importante cérémonie va avoir lieu. Et, en effet, pendant que la troupe était absente, un des vieillards qui ont été laissés à la garde du camp, a construit un abri de branchages, long et étroit, appelé *Umbana*, et qui représente la chrysalide d'où émerge l'insecte. Tous ceux qui ont pris part aux cérémonies antérieures s'assemblent près de l'endroit où cette construction a été élevée ; puis ils s'avancent lentement, s'arrêtant de temps en temps, jusqu'à ce qu'ils parviennent à l'*Umbana*, où ils pénètrent. Aussitôt, tous les gens qui ne sont pas de la phratrie à laquelle ressortit le totem de la Chenille witchetty, et qui assistent, mais de loin, à la scène, se couchent par terre, et face contre le sol ; ils doivent rester dans cette position, sans remuer, jusqu'à ce qu'il leur soit permis de se relever. Pendant ce temps, un chant s'élève de l'intérieur de l'*Umbana*, qui raconte les différentes phases par lesquelles passe l'animal au cours de son développement et les mythes dont sont l'objet les rochers sacrés. Quand ce chant s'arrête, l'Alatunja, tout en restant accroupi, se glisse hors de l'*Umbana* et s'avance lentement sur le terrain qui s'étend par devant : il est suivi de tous ses compagnons qui reproduisent ses gestes dont l'objet est évidemment de figurer l'insecte quand il sort de sa chrysalide. D'ailleurs, un chant qui se fait entendre au même moment et qui est comme un commentaire oral du rite, consiste précisément en une description des mouvements que fait l'animal à ce stade de son développement[1].

Un autre Intichiuma[2], célébré à propos d'une autre sorte de chenille, la chenille *unchalka*[3], a plus nettement encore ce caractère. Les acteurs du rite se décorent de dessins qui

1. *Nat. Tr.*, p. 176.

2. *North. Tr.*, p. 179. Spencer et Gillen, il est vrai, ne disent pas expressément que la cérémonie soit un Intichiuma. Mais le contexte ne laisse pas de doute sur le sens du rite.

3. A l'index des noms de totems, Spencer et Gillen écrivent *Untjalka* (*North. Tr.*, p. 772).

représentent le buisson *unchalka* sur lequel cette chenille vit au début de son existence ; puis ils couvrent un bouclier de cercles concentriques de duvet qui figurent une autre sorte de buisson sur lequel l'insecte, une fois adulte, dépose ses œufs. Quand ces préparatifs sont terminés, tous s'assoient par terre de manière à former un demi-cercle qui fait face à l'officiant principal. Celui-ci, alternativement, courbe son corps en deux en l'inclinant vers le sol et se soulève sur les genoux ; en même temps, il agite ses bras étendus, ce qui est une manière de représenter les ailes de l'insecte. De temps en temps, il se penche par-dessus le bouclier, imitant la façon dont le papillon voltige au-dessus des arbres où il pose ses œufs. Cette cérémonie achevée, une autre recommence à un endroit différent où l'on se rend en silence. Cette fois, on emploie deux boucliers. Sur l'un, sont représentées, par des lignes en zig-zag, les traces de la chenille ; sur l'autre, des cercles concentriques, de dimensions inégales, figurent, les uns les œufs de l'insecte, les autres, les semences du buisson d'Eremophile sur lequel il se nourrit. Comme dans la première cérémonie, tout le monde s'asseoit en silence tandis que l'officiant s'agite, imitant les mouvements de l'animal quand il quitte sa chrysalide et qu'il s'efforce de prendre son vol.

Spencer et Gillen signalent encore, chez les Arunta, quelques faits analogues quoique de moindre importance : par exemple, dans l'Intichiuma de l'Émou, les acteurs, à un moment donné, cherchent à reproduire par leur attitude l'air et l'aspect de cet oiseau[1] ; dans un Intichiuma de l'eau, les gens du totem font entendre le cri caractéristique du pluvier, cri qui est naturellement associé dans les esprits avec la saison des pluies[2]. Mais en somme, les cas de rites mimétiques qu'ont notés ces deux explorateurs sont assez peu

1. *Nat. Tr.*, p. 182.
2. *Ibid.*, p. 193.

nombreux. Seulement, il est certain que leur silence relatif sur ce point vient ou de ce qu'ils n'ont pas observé suffisamment d'Intichiuma ou de ce qu'ils ont négligé ce côté des cérémonies. Schulze, au contraire, avait été frappé du caractère essentiellement mimétique des rites arunta. « Les corrobbori sacrés, dit-il, sont, pour la plupart, des cérémonies représentatives d'animaux » ; il les appelle des *animal tjurunga*[1] et son témoignage est aujourd'hui confirmé par les documents qu'a réunis Strehlow. Chez ce dernier auteur, les exemples sont tellement nombreux qu'il est impossible de les citer tous : il n'y a guère de cérémonies où quelque geste imitatif ne nous soit signalé. Suivant la nature des totems dont on célèbre la fête, on saute à la manière des kangourous, on imite les mouvements qu'ils font en mangeant, le vol des fourmis ailées, le bruit caractéristique que fait la chauve-souris, le cri du dindon sauvage, celui de l'aigle, le sifflement du serpent, le coassement de la grenouille, etc.[2]. Quand le totem est une plante, on fait le geste d'en cueillir[3], ou d'en manger[4], etc.

Chez les Warramunga, l'Intichiuma affecte, en général, une forme très particulière que nous décrirons dans le prochain chapitre et qui diffère de celles que nous avons, jusqu'à présent, étudiées. Il existe pourtant chez ce peuple un cas typique d'Intichiuma purement mimétique ; c'est celui du kakatoès blanc. La cérémonie que décrivent Spencer et Gillen commença à dix heures du soir. Pendant toute la durée de la nuit, le chef du clan imita le cri de l'oiseau avec une monotonie désespérante. Il ne s'arrêtait que quand il était à bout de forces et il était alors remplacé par son fils ; puis il recommençait aussitôt qu'il se sentait un peu reposé.

1. SCHULZE, *loc. cit.*, p. 221 ; cf. p. 243.
2. STREHLOW, III, p. 11, 84, 31, 36, 37, 68, 72.
3. *Ibid.*, p. 100.
4. *Ibid.*, p. 81, 100, 112, 115.

Ces exercices épuisants se continuèrent jusqu'au matin sans interruption[1].

Les êtres vivants ne sont pas les seuls que l'on cherche à imiter. Dans un grand nombre de tribus, l'Intichiuma de la pluie consiste essentiellement en rites imitatifs. Un des plus simples est celui qui est célébré chez les Urabunna. Le chef du clan est assis par terre, tout décoré de duvet blanc et tenant dans ses mains une lance. Il s'agite de toutes les manières, sans doute pour détacher de son corps le duvet qui y est fixé et qui, répandu dans l'air, représente les nuages. Il imite ainsi les hommes-nuages de l'Alcheringa qui, d'après la légende, avaient l'habitude de monter au ciel pour y former des nuages d'où la pluie retombait ensuite. En un mot, tout le rite a pour objet de figurer la formation et l'ascension des nuages, porteurs de pluie[2].

Chez les Kaitish, la cérémonie est beaucoup plus compliquée. Déjà, nous avons parlé d'un des moyens employés : l'officiant verse de l'eau sur les pierres sacrées et sur lui-même. Mais l'action de cette sorte d'oblation est renforcée par d'autres rites. L'arc-en-ciel est considéré comme étroitement en rapports avec la pluie : on dit qu'il en est le fils et qu'il est toujours pressé de paraître pour la faire cesser. Pour qu'elle puisse tomber, il faut donc qu'il ne se montre pas ; on croit obtenir ce résultat en procédant de la manière suivante. Sur un bouclier, on exécute un dessin qui représente l'arc-en-ciel. On emporte ce bouclier au camp en ayant soin de le tenir dissimulé à tous les regards. On est convaincu qu'en rendant invisible cette image de l'arc-en-ciel, on empêche l'arc-en-ciel lui-même de se manifester. Entre temps, le chef du clan, ayant à ses côtés un *pitchi* plein d'eau, jette dans toutes les directions des flocons de duvet blanc qui représentent les nuages. Des imitations répétées du cri de pluvier viennent compléter la cérémonie qui paraît avoir une

1. *North. Tr.*, p. 310.
2. *Ibid.*, p. 285-286. Peut-être les mouvements de la lance ont-ils pour objet de percer les nuages.

gravité toute particulière ; car, pendant qu'elle dure, ceux qui y participent, comme acteurs ou comme assistants, ne peuvent avoir aucun rapport avec leurs femmes ; ils ne peuvent même pas leur parler[1].

Chez les Dieri, les procédés de figuration sont différents. La pluie est représentée non par de l'eau, mais par du sang que des hommes font couler de leurs veines sur l'assistance[2]. En même temps, ils lancent des poignées de duvet blanc qui symbolise les nuages. Antérieurement, une hutte a été construite. On y dépose deux larges pierres qui figurent des amoncellements de nuages, présage de la pluie. Après les y avoir laissées quelque temps, on les transporte à une certaine distance de là et on les place aussi haut que possible sur l'arbre le plus élevé qu'on peut trouver ; c'est une manière de déterminer les nuages à monter au ciel. Du gypse, réduit en poudre, est jeté dans un trou d'eau ; ce que voyant, l'esprit de la pluie fait apparaître aussitôt les nuages. Enfin, tous, jeunes et vieux, se réunissent autour de la hutte, et, tête baissée, se précipitent sur elle ; ils passent violemment au travers, recommencent le mouvement plusieurs fois, jusqu'à ce que, de toute la construction, il ne reste plus debout que les poutres qui la supportent. Alors, on s'en prend à ces dernières, on les ébranle, on les arrache jusqu'à ce que tout s'écroule définitivement. L'opération qui consiste à percer la hutte de part en part est destinée à représenter les nuages qui s'entrouvent, et l'écroulement de la construction, la chute de la pluie[3].

1. *North. Tr.*, p. 294-296. Il est curieux que, chez les Anula, l'arc-en-ciel soit, au contraire, considéré comme producteur de la pluie (*ibid.*, p. 314).

2. Le même procédé est employé chez les Arunta (STREHLOW, III, p. 132). On peut se demander, il est vrai, si cette effusion de sang ne serait pas une oblation destinée à dégager des principes producteurs de pluie. Cependant Gason dit formellement que c'est un moyen d'imiter l'eau qui tombe.

3. GASON, *The Dieyerie Tribe*, *in* CURR, II, p. 66-68. HOWITT (*Nat. Tr.*, p. 798-900) mentionne un autre rite des Dieri pour obtenir de la pluie.

Dans les tribus du Nord-Ouest qu'a étudiées Clement[1] et qui occupent le territoire compris entre la rivière Fortescue et la rivière Fitzroy, des cérémonies sont célébrées qui ont exactement le même objet que l'Intichiuma des Arunta, et qui semblent être, pour la plupart, essentiellement mimétiques.

On appelle *tarlow*, chez ces peuples, des tas de pierres évidemment sacrées, puisque, comme nous allons le voir, elles sont l'objet de rites importants. Chaque animal, chaque plante, c'est-à-dire, en somme, chaque totem ou sous-totem[2], est représenté par un *tarlow* dont un clan déterminé[3] à la garde. On voit aisément l'analogie qu'il y a entre ces *tarlow* et les pierres sacrées des Arunta.

Quand les kangourous, par exemple, deviennent rares, le chef du clan auquel appartient le *tarlow* des kangourous, s'y rend avec un certain nombre de ses compagnons. Là, on exécute différents rites dont les principaux consistent à sauter, autour du *tarlow*, comme sautent les kangourous, à boire comme ils boivent, en un mot, à imiter leurs mouvements les plus caractéristiques. Les armes qui servent à la chasse de l'animal jouent un rôle important dans ces rites. On les brandit, on les lance contre les pierres, etc. Quand il s'agit des émous, on va au *tarlow* de l'émou ; on marche, on court comme font ces oiseaux. L'habileté dont font preuve les indigènes dans ces imitations est, paraît-il, tout à fait remarquable.

D'autres *tarlow* sont consacrés à des plantes, à des graines d'herbe par exemple. Dans ce cas, ce qu'on imite, ce sont les opérations qui servent à vanner ces graines ou à les moudre. Et comme, dans la vie ordinaire, ce sont les

1. Ethnographical Notes on the Western-Australian Aborigines, in *Internationales Archiv. f. Ethnographie*, XVI, p. 6-7. Cf. WITHNAL, Marriage Rites and Relationship, in *Science of Man*, 1903, p. 42.
2. Nous supposons qu'un sous-totem peut avoir un *tarlow* parce que, suivant Clement, certains clans ont plusieurs totems.
3. Clement dit *a tribal-family*.

femmes qui sont normalement chargées de ces soins, ce sont elles aussi qui s'acquittent du rite au milieu des chants et des danses.

II

Tous ces rites ressortissent au même type. Le principe sur lequel ils reposent est un de ceux qui sont à la base de ce qu'on appelle communément, et improprement[1], la magie sympathique.

Ces principes se ramènent ordinairement à deux[2].

Le premier peut s'énoncer ainsi : *ce qui atteint un objet atteint aussi tout ce qui soutient avec cet objet un rapport de proximité ou de solidarité quelconque.* Ainsi, ce qui affecte la partie affecte le tout ; toute action exercée sur un individu se transmet à ses voisins, à ses parents, à tous ceux dont il est solidaire à quelque titre que ce soit. Tous ces cas sont de simples applications de la loi de contagion que nous avons précédemment étudiée. Un état, une qualité bonne ou mauvaise se communiquent contagieusement d'un sujet à un sujet différent qui soutient quelque rapport avec le premier.

Le second principe se résume d'ordinaire dans la formule : *le semblable produit le semblable.* La figuration d'un être ou d'un état produit cet être ou cet état. C'est cette maxime que mettent en œuvre les rites qui viennent d'être décrits, et c'est à leur occasion que l'on peut le mieux saisir ce qu'elle a de caractéristique. L'exemple classique de l'envoûtement, que l'on présente généralement comme l'application typique de ce même précepte, est beaucoup moins significatif. Dans l'envoûtement, en

1. Nous expliquerons plus bas (p. 517) en quoi consiste cette impropriété.

2. Voir sur cette classification FRAZER, *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 37 et suiv. ; HUBERT et MAUSS, *Théorie générale de la magie*, p. 61 et suiv.

effet, il y a, en grande partie, un simple phénomène de transfert. L'idée de l'image est associée dans les esprits à celle du modèle ; par suite, les effets de l'action exercée sur la statuette se communiquent contagieusement à la personne dont elle reproduit les traits. L'image joue, par rapport à l'original, le rôle de la partie par rapport au tout : c'est un agent de transmission. Aussi croit-on pouvoir obtenir le même résultat en brûlant les cheveux de la personne qu'on veut atteindre : la seule différence qu'il y ait entre ces deux sortes d'opérations, c'est que, dans l'une, la communication se fait par la voie de la similarité, dans l'autre, par le moyen de la contiguïté. Il en est autrement des rites qui nous occupent. Ils ne supposent pas seulement le déplacement d'un état ou d'une qualité donnés qui passent d'un objet dans un autre, mais la création de quelque chose d'entièrement nouveau. Le seul fait de représenter l'animal donne naissance à cet animal et le crée ; en imitant le bruit du vent ou de l'eau qui tombe, on détermine les nuages à se former et à se résoudre en pluie, etc. Sans doute, la ressemblance joue un rôle dans les deux cas, mais très différent. Dans l'envoûtement, elle ne fait qu'imprimer une direction déterminée à l'action exercée ; elle oriente dans un certain sens une efficacité qui ne vient pas d'elle. Dans les rites dont il vient d'être question, elle est agissante par elle-même et directement efficace. Aussi, contrairement aux définitions usuelles, ce qui différencie vraiment les deux principes de la magie dite sympathique et les pratiques correspondantes, ce n'est pas que la contiguïté agit dans les unes et la ressemblance dans les autres ; mais c'est que, dans les premières, il y a simple communication contagieuse, dans les secondes, production et création[1].

1. Nous ne disons rien de ce qu'on a appelé la loi de contrariété ; car, comme l'ont montré MM. HUBERT et MAUSS, le contraire ne produit son contraire que par l'intermédiaire du semblable (*Théorie générale de la magie*, p. 70).

Expliquer les rites mimétiques, c'est donc expliquer le second de ces principes et réciproquement.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à discuter l'explication qu'en a proposée l'école anthropologique, Tylor et Frazer notamment. Tout comme pour rendre compte de la contagiosité du caractère sacré, ils invoquent les propriétés de l'association des idées. « La magie homéopathique, dit Frazer qui préfère cette expression à celle de magie mimétique, repose sur l'association des idées par similarité, comme la magie contagieuse *(contagious magic)* sur l'association des idées par contiguïté. La magie homéopathique commet la méprise de prendre pour identiques des choses qui se ressemblent[1]. » Mais c'est méconnaître le caractère spécifique des pratiques qui sont en cause. Par un côté, la formule de Frazer pourrait s'appliquer, avec quelque convenance, au cas de l'envoûtement[2] ; là, en effet, deux choses distinctes sont assimilées l'une à l'autre en raison de leur ressemblance partielle : c'est l'image et le modèle qu'elle représente plus ou moins schématiquement. Mais, dans les rites mimétiques que nous venons d'observer, l'image seule est donnée ; quant au modèle, il n'est pas, puisque la nouvelle génération de l'espèce totémique n'est encore qu'une espérance et même une espérance incertaine. Il ne saurait donc être question d'assimilation, erronée ou non : il y a création proprement dite et on ne voit pas comment l'association des idées pourrait faire croire à cette création. Comment le seul fait de figurer les mouvements d'un animal pourrait-il donner la certitude que cet animal va renaître en abondance ?

Les propriétés générales de la nature humaine ne sauraient expliquer des pratiques aussi spéciales. Au lieu donc

1. *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 39.
2. Elle s'y applique en ce sens qu'il y a réellement assimilation de la statuette et de la personne envoûtée. Mais il s'en faut que cette assimilation soit un simple produit de l'association des idées par similarité. La vraie cause déterminante du phénomène, c'est la contagiosité propre aux forces religieuses, ainsi que nous l'avons montré.

de considérer le principe sur lequel elles reposent sous sa forme générale et abstraite, replaçons-le dans le milieu moral dont il fait partie et où nous venons de l'observer, rattachons-le à l'ensemble d'idées et de sentiments dont procèdent les rites où il est appliqué, et nous pourrons mieux apercevoir les causes dont il résulte.

Les hommes qui se réunissent à l'occasion de ces rites croient réellement être des animaux ou des plantes de l'espèce dont ils portent le nom. Ils se sentent une nature ou végétale ou animale, et c'est elle qui constitue, à leurs yeux, ce qu'il y a de plus essentiel et de plus excellent en eux. Une fois assemblés, leur premier mouvement doit donc être de s'affirmer les uns aux autres cette qualité qu'ils s'attribuent et par laquelle ils se définissent. Le totem est leur signe de ralliement : pour cette raison, comme nous l'avons vu, ils le dessinent sur leur corps ; mais il est non moins naturel qu'ils cherchent à lui ressembler par leurs gestes, leurs cris, leur attitude. Puisqu'ils sont des émous ou des kangourous, ils se comporteront donc comme des animaux du même nom. Par ce moyen, ils se témoignent mutuellement qu'ils sont membres de la même communauté morale et ils prennent conscience de la parenté qui les unit. Cette parenté, le rite ne se borne pas à l'exprimer ; il la fait ou la refait. Car elle n'est qu'autant qu'elle est crue et toutes ces démonstrations collectives ont pour effet d'entretenir les croyances sur lesquelles elle repose. Ainsi, ces sauts, ces cris, ces mouvements de toute sorte, bizarres et grotesques en apparence, ont, en réalité, une signification humaine et profonde. L'Australien cherche à ressembler à son totem comme le fidèle des religions plus avancées chercher à ressembler à son Dieu. C'est, pour l'un comme pour l'autre, un moyen de communier avec l'être sacré, c'est-à-dire avec l'idéal collectif que ce dernier symbolise. C'est une première forme de l'ομοίωσις τῷ θεῷ.

Toutefois, comme cette première raison tient à ce qu'il

y a de plus spécial dans les croyances totémiques, si elle était seule, le principe d'après lequel le semblable produit le semblable n'aurait pas dû survivre au totémisme. Or il n'est peut-être pas de religion où l'on ne trouve des rites qui en dérivent. Il faut donc qu'une autre raison soit venue se joindre à la précédente.

Et, en effet, les cérémonies où nous l'avons vu appliqué n'ont pas seulement l'objet très général que nous venons de rappeler, si essentiel qu'il soit ; mais elles visent, en outre, un but plus prochain et plus conscient qui est d'assurer la reproduction de l'espèce totémique. L'idée de cette reproduction nécessaire hante donc l'esprit des fidèles : c'est sur elle que se concentrent les forces de leur attention et de leur volonté. Or, une même préoccupation ne peut pas obséder à ce point tout un groupe d'hommes sans s'extérioriser sous une forme matérielle. Puisque tous pensent à l'animal ou au végétal des destinées duquel le clan est solidaire, il est inévitable que cette pensée commune vienne se manifester extérieurement par des gestes, et les plus désignés pour ce rôle sont ceux qui représentent cet animal ou cette plante par un de ses aspects les plus caractéristiques ; car, il n'est pas de mouvements qui tiennent d'aussi près à l'idée qui remplit alors les consciences, puisqu'ils en sont la traduction immédiate et presque automatique. On s'efforce donc d'imiter l'animal ; on crie comme lui ; on saute comme lui ; on reproduit les scènes où la plante est quotidiennement utilisée. Tous ces procédés de figuration sont autant de moyens de marquer ostensiblement le but vers lequel tous les esprits sont tendus, de dire la chose qu'on veut réaliser, de l'appeler, de l'évoquer[1]. Et ce besoin n'est pas d'un temps, il ne dépend pas des croyances de telle ou telle religion ; il est essentiellement humain. Voilà pourquoi, même dans des religions très différentes de celle que nous étudions, les fidèles, réunis

1. Sur les causes qui déterminent cette manifestation extérieure, v. plus haut, p. 329 et suiv.

pour solliciter de leurs dieux un événement qu'ils souhaitent ardemment, sont comme nécessités à la figurer. Sans doute, la parole est aussi un moyen de l'exprimer ; mais le geste n'est pas moins naturel ; il jaillit tout aussi spontanément de l'organisme ; il devance même la parole ou, en tout cas, l'accompagne.

Mais si l'on peut comprendre ainsi comment ces gestes ont pris place dans la cérémonie, il reste à expliquer l'efficacité qui leur est attribuée. Si l'Australien les répète régulièrement à chaque saison nouvelle, c'est qu'il les croit nécessaires au succès du rite. D'où peut lui être venue cette idée qu'en imitant un animal on le détermine à se reproduire ?

Une erreur aussi manifeste semble difficilement intelligible tant qu'on ne voit dans le rite que le but matériel où il paraît tendre. Mais nous savons qu'outre l'effet qu'il est censé avoir sur l'espèce totémique, il exerce une action profonde sur l'âme des fidèles qui y prennent part. Ceux-ci en rapportent une impression de bien-être dont ils ne voient pas clairement les causes, mais qui est bien fondée. Ils ont conscience que la cérémonie leur est salutaire ; et, en effet, ils y refont leur être moral. Comment cette sorte d'euphorie ne leur donnerait-elle pas le sentiment que le rite a réussi, qu'il a été ce qu'il se proposait d'être, qu'il a atteint le but où il visait ? Et comme le seul but qui soit consciemment poursuivi, c'est la reproduction de l'espèce totémique, celle-ci paraît être assurée par les moyens employés, dont l'efficacité se trouve ainsi démontrée. C'est ainsi que les hommes en sont venus à attribuer à des gestes, vains par eux-mêmes, des vertus créatrices. L'efficacité morale du rite, qui est réelle, a fait croire à son efficacité physique, qui est imaginaire ; celle du tout, à celle de chaque partie, prise à part. Les effets vraiment utiles que produit l'ensemble de la cérémonie sont comme une justification expérimentale des pratiques élémentaires dont elle est faite, bien que, en réalité, toutes ces pratiques ne soient

nullement indispensables au succès. Ce qui prouve bien, d'ailleurs, qu'elles n'agissent pas par elles-mêmes, c'est qu'elles peuvent être remplacées par d'autres, de nature très différente, sans que le résultat final soit modifié. Il semble bien y avoir des Intichiuma qui ne comprennent que des oblations sans rites mimétiques ; d'autres sont purement mimétiques et ne comportent pas d'oblations. Cependant, les uns et les autres passent pour avoir la même efficacité. Si donc on attache du prix à ces différentes manœuvres, ce n'est pas à cause de leur valeur intrinsèque ; mais c'est qu'elles font partie d'un rite complexe dont on sent l'utilité globale.

Il nous est d'autant plus facile de comprendre cet état d'esprit que nous pouvons l'observer autour de nous. Surtout chez les peuples et dans les milieux les plus cultivés, il se rencontre fréquemment des croyants qui, tout en ayant des doutes sur l'efficacité spéciale que le dogme attribue à chaque rite considéré séparément, continuent pourtant à pratiquer le culte. Ils ne sont pas certains que le détail des observances prescrites soit rationnellement justifiable ; mais ils sentent qu'il leur serait impossible de s'en affranchir sans tomber dans un désarroi moral devant lequel ils reculent. Le fait même que la foi a perdu chez eux ses racines intellectuelles met ainsi en évidence les raisons profondes sur lesquelles elle repose. Voilà pourquoi les critiques faciles, auxquelles un rationalisme simpliste a parfois soumis les prescriptions rituelles, laissent en général le fidèle indifférent : c'est que la vraie justification des pratiques religieuses n'est pas dans les fins apparentes qu'elles poursuivent, mais dans l'action invisible qu'elles exercent sur les consciences, dans la façon dont elles affectent notre niveau mental. De même, quand les prédicateurs entreprennent de convaincre, ils s'attachent beaucoup moins à établir directement et par des preuves méthodiques la vérité de telle proposition particulière ou l'utilité de telle ou telle observance, qu'à éveiller ou à réveiller le senti-

ment de réconfort moral que procure la célébration régulière du culte. Ils créent ainsi une prédisposition à croire, qui devance les preuves, qui entraîne l'intelligence à passer par-dessus l'insuffisance des raisons logiques, et qui la porte à aller, comme d'elle-même, au-devant des propositions qu'on lui veut faire accepter. Ce préjugé favorable, cet élan à croire, c'est précisément ce qui constitue la foi ; et c'est la foi qui fait l'autorité des rites auprès du croyant, quel qu'il soit, du chrétien comme de l'Australien. Toute la supériorité du premier, c'est qu'il se rend mieux compte du processus psychique d'où résulte sa croyance ; il sait « que c'est la foi qui sauve ».

C'est parce que la foi a cette origine qu'elle est, en un sens, « imperméable à l'expérience »[1]. Si les échecs intermittents de l'Intichiuma n'ébranlent pas la confiance que l'Australien a dans son rite, c'est qu'il tient de toutes les forces de son âme à ces pratiques où il vient se refaire périodiquement ; il ne saurait donc en nier le principe sans qu'il en résulte un véritable bouleversement de tout son être qui résiste. Mais si grande que soit cette force de résistance, elle ne distingue pas radicalement la mentalité religieuse des autres formes de la mentalité humaine, même de celles qu'on a le plus l'habitude de lui opposer. Sous ce rapport, celle du savant ne diffère de la précédente qu'en degrés. Quand une loi scientifique a pour elle l'autorité d'expériences nombreuses et variées, il est contraire à toute méthode d'y renoncer trop facilement sur la découverte d'un fait qui paraît la contredire. Encore faut-il être assuré que ce fait ne comporte qu'une seule interprétation et qu'il n'est pas possible d'en rendre compte sans abandonner la proposition qu'il semble infirmer. Or, l'Australien ne procède pas autrement quand il attribue l'insuccès d'un Intichiuma à quelque maléfice, ou l'abondance d'une récolte prématurée à quelque Intichiuma mystique célébré

1. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 61-68.

dans l'au-delà. Il est d'autant plus fondé à ne pas douter de son rite sur la foi d'un fait contraire que la valeur en est ou en paraît établie par un nombre plus considérable de faits concordants. D'abord, l'efficacité morale de la cérémonie est réelle et elle est directement éprouvée par tous ceux qui y participent ; il y a là une expérience, constamment renouvelée, et dont aucune expérience contradictoire ne vient affaiblir la portée. De plus, l'efficacité physique elle-même n'est pas sans trouver dans les données de l'observation objective une confirmation au moins apparente. Il est normal, en effet, que l'espèce totémique se reproduise régulièrement ; tout se passe donc, dans la très grande généralité des cas, comme si les gestes rituels avaient réellement produit les effets qu'on en attendait. Les échecs sont l'exception. Comme les rites, surtout ceux qui sont périodiques, ne demandent rien d'autre à la nature que de suivre son cours régulier, il n'est pas surprenant que, le plus souvent, elle ait l'air de leur obéir. Ainsi, s'il arrive au croyant de se montrer indocile à certaines leçons de l'expérience, c'est en se fondant sur d'autres expériences qui lui paraissent plus démonstratives. Le savant ne fait pas autrement ; il y met plus de méthode.

La Magie n'est donc pas, comme l'a soutenu Frazer[1], un fait premier dont la religion ne serait qu'une forme dérivée. Tout au contraire, c'est sous l'influence d'idées religieuses que se sont constitués les préceptes sur lesquels repose l'art du magicien, et c'est seulement par une extension secondaire qu'ils ont été appliqués à des relations purement laïques. Parce que toutes les forces de l'univers ont été conçues sur le modèle des forces sacrées, la contagiosité inhérente aux secondes fut étendue aux premières et l'on crut que, dans des conditions déterminées, toutes les propriétés des corps pouvaient se trans-

1. *Golden Bough*², I, p. 69-75.

mettre contagieusement. De même, une fois que le principe d'après lequel le semblable produit le semblable se fut constitué pour satisfaire des besoins religieux déterminés, il se détacha de ses origines rituelles pour devenir, par une sorte de généralisation spontanée, une loi de la nature[1]. Mais pour comprendre ces axiomes fondamentaux de la magie, il est nécessaire de les replacer dans les milieux religieux où ils ont pris naissance et qui, seuls, permettent d'en rendre compte. Quand on y voit l'œuvre d'individus isolés, de magiciens solitaires, on se demande comment des esprits humains ont pu en avoir l'idée, puisque rien, dans l'expérience, ne pouvait ni les suggérer ni les vérifier ; surtout on ne s'explique pas comment un art aussi décevant a pu s'imposer, et pendant si longtemps, à la confiance des hommes. Mais le problème disparaît si la foi qu'inspire la magie n'est qu'un cas particulier de la foi religieuse en général, si elle est elle-même le produit, au moins indirect, d'une effervescence collective. C'est dire que l'expression de magie sympathique pour désigner l'ensemble de pratiques dont il vient d'être question n'est pas sans impropriété. Il y a des rites sympathiques, mais ils ne sont pas particuliers à la magie ; non seulement on les retrouve dans la religion, mais c'est de la religion que la magie les a reçus. On ne peut donc que s'exposer à des confusions en ayant l'air d'en faire, par le nom qu'on leur donne, quelque chose de spécifiquement magique.

Les résultats de notre analyse viennent ainsi rejoindre et confirmer ceux auxquels sont arrivés MM. Hubert et

1. Nous n'entendons pas dire qu'il y ait eu un temps où la religion aurait existé sans la magie. Vraisemblablement, au fur et à mesure que la religion s'est formée, certains de ses principes ont été étendus à des relations non religieuses et elle s'est ainsi complétée par une magie plus ou moins développée. Mais si ces deux systèmes d'idées et de pratiques ne correspondent pas à des phases historiques distinctes, il ne laisse pas d'y avoir entre elles un rapport de dérivation défini. C'est tout ce que nous nous sommes proposé d'établir.

Mauss quand ils ont étudié directement la magie[1]. Ils ont montré que celle-ci était tout autre chose qu'une industrie grossière, fondée sur une science tronquée. Derrière les mécanismes, purement laïcs en apparence, qu'emploie le magicien, ils ont fait voir tout un arrière-fond de conceptions religieuses, tout un monde de forces dont la magie a emprunté l'idée à la religion. Nous pouvons maintenant comprendre d'où vient qu'elle est ainsi toute pleine d'éléments religieux : c'est qu'elle est née de la religion.

III

Mais le principe qui vient d'être expliqué n'a pas seulement une fonction rituelle ; il intéresse directement la théorie de la connaissance. C'est, en effet, un énoncé concret de la loi de causalité et, selon toute vraisemblance, un des énoncés les plus primitifs qui aient existé. Toute une conception de la relation causale est impliquée dans le pouvoir qui est ainsi attribué au semblable de produire son semblable ; et cette conception domine la pensée primitive, puisqu'elle sert de base, à la fois, aux pratiques du culte et à la technique du magicien. Les origines du précepte sur lequel reposent les rites mimétiques sont donc de nature à éclairer celles du principe de causalité. La genèse de l'un doit nous aider à comprendre la genèse de l'autre. Or, on vient de faire voir que le premier est un produit de causes sociales : ce sont des groupes qui l'ont élaboré en vue de fins collectives et ce sont des sentiments collectifs qu'il traduit. On peut donc présumer qu'il en est de même du second.

Il suffit, en effet, d'analyser le principe de causalité pour s'assurer que les divers éléments dont il est composé ont bien cette origine.

1. *Loc. cit.*, p. 108 et suiv.

Ce qui est tout d'abord impliqué dans la notion de relation causale, c'est l'idée d'efficacité, de pouvoir producteur, de force active. On entend communément par cause ce qui est susceptible de produire un changement déterminé. La cause, c'est la force avant qu'elle n'ait manifesté le pouvoir qui est en elle ; l'effet, c'est le même pouvoir, mais actualisé. L'humanité s'est toujours représenté la causalité en termes dynamiques. Sans doute, certains philosophes refusent à cette conception toute valeur objective ; ils n'y voient qu'une construction arbitraire de l'imagination qui ne correspondrait à rien dans les choses. Mais nous n'avons pas à nous demander pour l'instant si elle est fondée ou non dans la réalité : il nous suffit de constater qu'elle existe, qu'elle constitue et qu'elle a toujours constitué un élément de la mentalité commune ; et c'est ce que reconnaissent ceux-là mêmes qui la critiquent. Notre but immédiat est de chercher non ce qu'elle peut valoir logiquement, mais comment elle s'explique.

Or elle dépend de causes sociales. Déjà l'analyse des faits nous a permis de faire voir que le prototype de l'idée de force avait été le mana, le wakan, l'orenda, le principe totémique, noms divers donnés à la force collective, objectivée et projetée dans les choses[1]. Le premier pouvoir que les hommes se sont représenté comme tel semble donc bien avoir été celui que la société exerce sur ses membres. Le raisonnement vient confirmer ce résultat de l'observation ; il est possible, en effet, d'établir pourquoi cette notion de pouvoir, d'efficacité, de force agissante ne peut nous être venue d'une autre source.

Il est tout d'abord évident et reconnu de tous qu'elle ne saurait nous être fournie par l'expérience externe. Les sens ne nous font voir que des phénomènes qui coexistent ou qui se suivent, mais rien de ce qu'ils perçoivent ne peut nous donner l'idée de cette action contraignante et déter-

1. V. plus haut, p. 290-292.

minante qui est caractéristique de ce qu'on appelle un pouvoir ou une force. Ils n'atteignent que des états réalisés, acquis, extérieurs les uns aux autres ; mais le processus interne qui relie ces états leur échappe. Rien de ce qu'ils nous apprennent ne saurait nous suggérer l'idée de ce qu'est une influence ou une efficacité. C'est précisément pour cette raison que les philosophes de l'empirisme ont vu dans ces différentes conceptions autant d'aberrations mythologiques. Mais à supposer même qu'il n'y ait en tout ceci que des hallucinations, encore faut-il dire comment elles sont nées.

Si l'expérience externe n'est pour rien dans la genèse de ces idées, comme, d'autre part, il est inadmissible qu'elles nous soient données toutes faites, on doit supposer qu'elles nous viennent de l'expérience intérieure. En fait, la notion de force est manifestement grosse d'éléments spirituels qui ne peuvent avoir été empruntés qu'à notre vie psychique.

On a cru souvent que l'acte par lequel notre volonté clôt une délibération contient nos penchants, commande à nos organes, avait pu servir de modèle à cette construction. Dans la volition, a-t-on dit, nous nous saisissons directement comme un pouvoir en acte. Une fois donc que l'homme eut cette idée, il n'eut, semble-t-il, qu'à l'étendre aux choses pour que le concept de force fût constitué.

Tant que la théorie animiste passait pour une vérité démontrée, cette explication pouvait paraître confirmée par l'histoire. Si les forces dont la pensée humaine a primitivement peuplé le monde avaient réellement été des esprits, c'est-à-dire des êtres personnels et conscients, plus ou moins semblables à l'homme, on pourrait croire, en effet, que notre expérience individuelle a suffi à nous fournir les éléments constitutifs de la notion de force. Mais nous savons que les premières forces qu'ont imaginées les hommes sont, au contraire, des puissances anonymes, vagues, diffuses, qui ressemblent par leur impersonnalité

aux forces cosmiques et qui contrastent, par conséquent, de la manière la plus tranchée, avec ce pouvoir éminemment personnel qu'est la volonté humaine. Il est donc impossible qu'elles aient été conçues à l'image de cette dernière.

Il y a, d'ailleurs, un caractère essentiel des forces impersonnelles qui serait inexplicable dans cette hypothèse : c'est leur communicabilité. Les forces de la nature ont toujours été conçues comme susceptibles de passer d'un objet dans un autre, de se mêler, de se combiner, de se transformer les unes dans les autres. C'est même cette propriété qui fait leur valeur explicative ; car c'est grâce à elle que les effets peuvent être reliés à leurs causes sans solution de continuité. Or, le moi a un caractère précisément opposé : il est incommunicable. Il ne peut pas changer de substrat, s'étendre de l'un à l'autre ; il ne se répand que par métaphore. La manière dont il se décide et exécute ses décisions ne saurait donc nous suggérer l'idée d'une énergie qui se communique, qui peut même se confondre avec d'autres et, par ces combinaisons et ces mélanges, donner naissance à des effets nouveaux.

Ainsi, l'idée de force, telle que l'implique le concept de relation causale, doit présenter un double caractère. En premier lieu, elle ne peut nous venir que de notre expérience intérieure ; les seules forces que nous puissions directement atteindre sont nécessairement des forces morales. Mais en même temps, il faut qu'elles soient impersonnelles, puisque la notion de pouvoir impersonnel s'est constituée la première. Or, les seules qui satisfassent à cette double condition sont celles qui se dégagent de la vie en commun : ce sont les forces collectives. En effet, d'une part, elles sont tout entières psychiques ; elles sont faites exclusivement d'idées et de sentiments objectivés. Mais d'un autre côté, elles sont impersonnelles par définition, puisqu'elles sont le produit d'une coopération. Œuvre de tous, elles ne sont la chose de personne en particulier.

Elles tiennent si peu à la personnalité des sujets en qui elles résident, qu'elles n'y sont jamais fixées. De même qu'elles les pénètrent du dehors, elles sont toujours prêtes à s'en détacher. Elles tendent d'elles-mêmes à se répandre plus loin et à envahir de nouveaux domaines : il n'en est pas, nous le savons, qui soient plus contagieuses, par conséquent plus communicables. Sans doute, les forces physiques ont la même propriété ; mais nous ne pouvons en avoir directement conscience ; nous ne pouvons même les appréhender comme telles, parce qu'elles nous sont extérieures. Quand je me heurte à un obstacle, j'éprouve une sensation de gêne et de malaise ; mais la force qui cause cette sensation n'est pas en moi, elle est dans l'obstacle et, par suite, elle est en dehors du cercle de ma perception. Nous en apercevons les effets ; nous ne l'atteignons pas en elle-même. Il en est autrement des forces sociales : elles font partie de notre vie intérieure et, par conséquent, nous ne connaissons pas seulement les produits de leur action ; nous les voyons agir. La force qui isole l'être sacré et qui tient les profanes à distance n'est pas, en réalité, dans cet être ; elle vit dans la conscience des fidèles. Aussi ceux-ci la sentent-ils au moment même où elle agit sur leur volonté pour inhiber certains mouvements ou en commander d'autres. En un mot, cette action contraignante et nécessitante qui nous échappe quand elle vient d'une chose extérieure, nous la saisissons ici sur le vif parce qu'elle se passe tout entière en nous. Sans doute, nous ne l'interprétons pas toujours d'une manière adéquate, mais du moins, nous ne pouvons pas ne pas en avoir conscience.

Au surplus, l'idée de force porte, d'une manière apparente, la marque de son origine. Elle implique, en effet, l'idée de pouvoir qui, à son tour, ne va pas sans celles d'ascendant de maîtrise, de domination, et corrélativement, de dépendance et de subordination ; or, les relations que toutes ces idées expriment sont éminemment sociales. C'est

la société qui a classé les êtres en supérieurs et en inférieurs, en maîtres qui commandent et en sujets qui obéissent ; c'est elle qui a conféré aux premiers cette propriété singulière qui rend le commandement efficace et qui constitue le *pouvoir*. Tout tend donc à prouver que les premiers pouvoirs dont l'esprit humain ait eu la notion sont ceux que les sociétés ont institués en s'organisant : c'est à leur image que les puissances du monde physique ont été conçues. Aussi l'homme n'a-t-il pu arriver à se concevoir comme une force maîtresse du corps où elle réside qu'à condition d'introduire, dans l'idée qu'il se faisait de lui-même, des concepts empruntés à la vie sociale. Il fallait, en effet, qu'il se distinguât de son double physique et qu'il s'attribuât, par rapport à ce dernier, une sorte de dignité supérieure ; en un mot, il fallait qu'il se pensât comme une âme. En fait, c'est bien sous la forme de l'âme qu'il s'est toujours représenté la force qu'il croit être. Mais nous savons que l'âme est tout autre chose qu'un nom donné à la faculté abstraite de se mouvoir, de penser ou de sentir ; c'est, avant tout, un principe religieux, un aspect particulier de la force collective. En définitive, l'homme se sent une âme et, par conséquent, une force parce qu'il est un être social. Bien que l'animal meuve ses membres tout comme nous, bien qu'il ait la même action que nous sur ses muscles, rien ne nous autorise à supposer qu'il ait conscience de lui-même comme d'une cause active et efficace. C'est qu'il n'a pas, ou, pour parler plus exactement, c'est qu'il ne s'attribue pas d'âme. Mais s'il ne s'attribue pas d'âme, c'est qu'il ne participe pas à une vie sociale qui soit comparable à celle des hommes. Il n'existe, chez les animaux, rien qui ressemble à une civilisation[1].

1. Sans doute, il existe des sociétés animales. Toutefois, le mot n'a pas tout à fait le même sens selon qu'il s'applique aux hommes ou aux animaux. L'institution est le fait caractéristique des sociétés humaines ; il n'existe pas d'institutions dans les sociétés animales.

Mais la notion de force n'est pas tout le principe de causalité. Celui-ci consiste dans un jugement qui énonce que toute force se développe d'une manière définie, que l'état où elle se trouve à chaque moment de son devenir prédétermine l'état consécutif. On appelle le premier cause, le second effet, et le jugement causal affirme entre ces deux moments de toute force, l'existence d'un lien nécessaire. Ce rapport, l'esprit le pose avant toutes preuves, sous l'empire d'une sorte de contrainte dont il ne peut s'affranchir ; il le postule, comme on dit, *a priori*.

De cet apriorisme et de cette nécessité, l'empirisme n'a jamais réussi à rendre compte. Jamais les philosophes de cette école n'ont pu expliquer comment une association d'idées, renforcée par l'habitude, pouvait produire autre chose qu'un état d'attente, une prédisposition, plus ou moins forte, des idées à s'évoquer suivant un ordre déterminé. Or le principe de causalité a un tout autre caractère. Ce n'est pas simplement une tendance immanente de notre pensée à se dérouler d'une certaine manière ; c'est une norme extérieure et supérieure au cours de nos représentations qu'elle domine et qu'elle règle impérativement. Elle est investie d'une autorité qui lie l'esprit et le dépasse ; c'est-à-dire que l'esprit n'en est pas l'artisan. Sous ce rapport, il ne sert à rien de substituer, à l'habitude individuelle, l'habitude héréditaire ; car l'habitude ne change pas de nature parce qu'elle dure plus d'une vie d'homme ; elle est seulement plus forte. Un instinct n'est pas une règle.

Les rites qui viennent d'être étudiés permettent d'entrevoir une source, jusqu'à présent peu soupçonnée, de cette autorité. Rappelons-nous, en effet, comment est née la loi causale que les rites imitatifs mettent en pratique. Sous l'empire d'une même préoccupation le groupe s'assemble : si l'espèce dont il porte le nom ne se reproduit pas, c'en est fait du clan. Le sentiment commun qui anime ainsi tous ses membres se traduit au-dehors sous forme de gestes

déterminés qui reviennent toujours les mêmes dans les mêmes circonstances, et, une fois la cérémonie accomplie, il se trouve, pour les raisons exposées, que le résultat désiré paraît obtenu. Une association se forme donc entre l'idée de ce résultat et celle des gestes qui le précèdent ; et cette association ne varie pas d'un sujet à l'autre ; elle est la même pour tous les acteurs du rite, puisqu'elle est le produit d'une expérience collective. Toutefois, si aucun autre facteur n'intervenait, il ne se produirait qu'un état collectif d'attente ; une fois les gestes mimétiques accomplis, tout le monde s'attendrait, avec plus ou moins de confiance, à voir prochainement apparaître l'événement souhaité ; une règle impérative de la pensée ne se constituerait pas pour autant. Mais, comme un intérêt social de première importance est en jeu, la société ne peut laisser les choses suivre leur cours au gré des circonstances ; elle intervient donc activement de manière à en régler la marche conformément à ses besoins. Elle exige que cette cérémonie, dont elle ne peut se passer, soit répétée toutes les fois que c'est nécessaire et, par conséquent, que les mouvements, condition du succès, soient régulièrement exécutés : elle les impose obligatoirement. Or, ils impliquent une attitude définie de l'esprit qui, par contrecoup, participe de ce même caractère d'obligation. Prescrire qu'on doit imiter l'animal ou la plante pour les déterminer à renaître, c'est poser comme un axiome qui ne doit pas être mis en doute, que le semblable produit le semblable. L'opinion ne peut pas permettre aux individus de nier théoriquement ce principe, sans leur permettre en même temps de le violer dans leur conduite. Elle l'impose donc, tout comme les pratiques qui en dérivent, et ainsi le précepte rituel se double d'un précepte logique qui n'est que l'aspect intellectuel du premier. L'autorité de l'un et celle de l'autre dérivent de la même source, la société. Le respect que celle-ci inspire se communique aux manières de penser comme aux manières d'agir auxquelles elle attache du prix. On ne peut s'écarter des unes

comme des autres sans se heurter aux résistances de l'opinion ambiante. Voilà pourquoi les premières nécessitent, avant tout examen, l'adhésion de l'intelligence, comme les secondes déterminent immédiatement la soumission de la volonté.

On peut vérifier à nouveau sur cet exemple comment une théorie sociologique de la notion de causalité et, plus généralement, des catégories, s'écarte des doctrines classiques sur la question, tout en les conciliant. Avec l'apriorisme, elle maintient le caractère préjudiciel et nécessaire de la relation causale ; mais elle ne se borne pas à l'affirmer ; elle en rend compte, sans pourtant le faire évanouir sous prétexte de l'expliquer, comme il arrive à l'empirisme. Au reste, il ne saurait être question de nier la part qui revient à l'expérience individuelle. Il n'est pas douteux que, de lui-même, l'individu constate des successions régulières de phénomènes et acquiert ainsi une certaine *sensation* de régularité. Seulement, cette sensation n'est pas la *catégorie* de causalité. La première est individuelle, subjective, incommunicable ; nous la faisons nous-mêmes avec nos observations personnelles. La seconde est l'œuvre de la collectivité, elle nous est donnée toute faite. C'est un cadre dans lequel viennent se disposer nos constatations empiriques et qui nous permet de les penser, c'est-à-dire de les voir par un biais grâce auquel nous pouvons nous entendre à leur sujet avec autrui. Sans doute, si le cadre s'applique au contenu, c'est qu'il n'est pas sans rapport avec la matière qu'il contient ; mais il ne se confond pas avec elle. Il la dépasse et la domine. C'est qu'il a une autre origine. Ce n'est pas un simple résumé de souvenirs individuels ; il est, avant tout, fait pour répondre à des exigences de la vie commune.

En définitive l'erreur de l'empirisme a été de ne voir dans le lien causal qu'une construction savante de la pensée spéculative et le produit d'une généralisation plus ou moins méthodique. Or, à elle seule, la pure spéculation ne peut donner naissance qu'à des vues provisoires, hypo-

thétiques, plus ou moins plausibles, mais qui doivent toujours être tenues en suspicion : car on ne sait pas si, dans l'avenir, quelque observation nouvelle ne viendra pas les infirmer. Un axiome que l'esprit accepte et est tenu d'accepter, sans contrôle comme sans réserves, ne saurait donc nous venir de cette source. Seules, les nécessités de l'action et surtout de l'action collective peuvent et doivent s'exprimer en formules catégoriques, péremptoires et tranchantes, qui n'admettent pas la contradiction ; car les mouvements collectifs ne sont possibles qu'à condition d'être concertés, par conséquent réglés et définis. Ils excluent les tâtonnements, source d'anarchie ; ils tendent d'eux-mêmes vers une organisation qui, une fois établie, s'impose aux individus. Et comme l'activité ne peut se passer de l'intelligence, il arrive que celle-ci est entraînée dans la même voie et adopte, sans discussion, les postulats théoriques que la pratique réclame. Les impératifs de la pensée ne sont vraisemblablement qu'une autre face des impératifs de la volonté.

Il s'en faut, d'ailleurs, que nous songions à présenter les observations qui précèdent comme une théorie complète du concept de causalité. La question est trop complexe pour pouvoir être ainsi résolue. Le principe de cause a été entendu de manières différentes suivant les temps et les pays ; dans une même société, il varie avec les milieux sociaux, avec les règnes de la nature auxquels il est appliqué[1]. On ne saurait donc, après la considération d'une seule des formes qu'il a présentées dans l'histoire, déterminer avec une suffisante précision les causes et les condi-

1. L'idée de cause n'est pas la même pour un savant et pour un homme dépourvu de toute culture scientifique. D'autre part, beaucoup de nos contemporains entendent différemment le principe de causalité suivant qu'ils l'appliquent à des faits sociaux ou à des faits physico-chimiques. On a souvent, de la causalité, dans l'ordre social, une conception qui rappelle singulièrement celle qui fut, pendant si longtemps, à la base de la magie. On peut même se demander si un physicien et un biologiste se représentent le rapport causal de la même façon.

tions dont il dépend. Les vues qui viennent d'être exposées ne doivent être regardées que comme des indications qu'il sera nécessaire de contrôler et de compléter. Cependant, comme la loi causale qui vient de nous arrêter est certainement une des plus primitives qui soient et comme elle a joué un rôle considérable dans le développement de la pensée et de l'industrie humaine, elle constitue une expérience privilégiée et, par suite, il est présumable que les remarques dont elle nous a fourni l'occasion sont susceptibles d'être, dans une certaine mesure, généralisées.

Chapitre IV

LE CULTE POSITIF
(Suite)

III. — Les rites représentatifs ou commémoratifs

L'explication que nous avons donnée des rites positifs dont il vient d'être question dans les deux chapitres précédents leur attribue une signification, avant tout, morale et sociale. L'efficacité physique que leur prête le fidèle serait le produit d'une interprétation qui dissimulerait leur raison d'être essentielle : c'est parce qu'ils servent à refaire moralement les individus et les groupes qu'ils passent pour avoir une action sur les choses. Mais si cette hypothèse nous a permis de rendre compte des faits, on ne peut dire qu'elle ait été directement démontrée ; elle semble même, au premier abord, se concilier assez mal avec la nature des mécanismes rituels que nous avons analysés. Qu'ils consistent en oblations ou en pratiques imitatives, les gestes dont ils sont faits visent des fins purement matérielles ; ils ont ou semblent avoir uniquement pour objet de provoquer l'espèce totémique à renaître. Dans ces conditions, n'est-il pas surprenant que leur véritable rôle soit de servir à des fins morales ?

Il est vrai que leur fonction physique pourrait bien avoir été exagérée par Spencer et Gillen, même dans les cas où elle est le plus incontestable. Suivant ces auteurs, chaque clan célébrerait son Intichiuma en vue d'assurer aux autres clans un aliment utile, et tout le culte consisterait en une sorte de coopération économique des différents groupes totémiques ; chacun travaillerait pour tous les autres. Mais,

d'après Strehlow, cette conception du totémisme australien serait tout à fait étrangère à la mentalité indigène. « Si, dit-il, les membres d'un groupe totémique, en s'efforçant de multiplier les animaux ou les plantes de l'espèce consacrée, paraissent travailler pour leurs compagnons des autres totems, il faut se garder de voir dans cette collaboration le principe fondamental du totémisme arunta ou loritja. Jamais les noirs ne m'ont dit d'eux-mêmes que tel était l'objet de leurs cérémonies. Sans doute, quand je leur en suggérais l'idée et que je la leur exposais, ils la comprenaient et y acquiesçaient. Mais on ne me blâmera pas d'avoir quelque méfiance pour des réponses obtenues dans ces conditions. » Strehlow fait, d'ailleurs, remarquer que cette manière d'interpréter le rite est contredite par ce fait que les animaux ou les végétaux totémiques ne sont pas tous comestibles ou utiles ; il en est qui ne servent à rien ; il y en a même de dangereux. Les cérémonies qui les concernent ne sauraient donc avoir des fins alimentaires[1].

« Quand, conclut notre auteur, on demande aux indigènes quelle est la raison déterminante de ces cérémonies, ils sont unanimes pour répondre : C'est que les ancêtres ont institué les choses ainsi. Voilà pourquoi nous agissons de cette manière, et non pas autrement[2]. » Mais dire que le rite est observé parce qu'il vient des ancêtres, c'est reconnaître que son autorité se confond avec l'autorité de la tradition, chose sociale au premier chef. On le célèbre pour rester fidèle au passé, pour garder à la collectivité sa physionomie morale, et non à cause des effets physiques qu'il peut produire. Ainsi, la manière même dont les fidèles l'expliquent laisse déjà transpirer les raisons profondes dont il procède.

1. Ces cérémonies ne sont naturellement pas suivies d'une communion alimentaire. D'après Strehlow, elles portent, au moins quand il s'agit de plantes non comestibles, un nom générique distinct : on les appelle, non mbatjalkatiuma, mais *knujilelama* (Strehlow, III, p. 96).
2. Strehlow, III, p. 8.

Mais il y a des cas où cet aspect de cérémonies est immédiatement apparent.

I

C'est chez les Warramunga qu'on peut le mieux l'observer[1].

Chez ce peuple, chaque clan est censé descendre d'un seul et unique ancêtre qui, né en un endroit déterminé, aurait passé son existence terrestre à parcourir la contrée dans tous les sens. C'est lui qui, au cours de ses voyages, aurait donné au pays la forme qu'il présente actuellement ; c'est lui qui aurait fait les montagnes et les plaines, les trous d'eau et les ruisseaux, etc. En même temps, il semait sur sa route des germes vivants qui se dégageaient de son corps et qui sont devenus, par suite de réincarnations successives, les membres actuels du clan. Or, la cérémonie qui, chez les Warramunga, correspond exactement à l'Intichiuma des Arunta, a pour objet de commémorer et de représenter l'histoire mythique de l'ancêtre. Il n'est question ni d'oblation, ni, sauf dans un cas unique[2], de pratiques mimétiques. Le rite consiste uniquement à rappeler le passé et à le rendre, en quelque sorte, présent au moyen d'une véritable représentation dramatique. Le mot est d'autant plus de circonstance que l'officiant, en ce cas, n'est aucunement considéré comme une incarnation de l'ancêtre qu'il représente ; c'est un acteur qui joue un rôle.

1. Les Warramunga ne sont pas les seuls où l'Intichiuma présente la forme que nous allons décrire. On l'observe également chez les Tjingilli, les Umbaia, les Wulmala, les Walpari et même chez les Kaitish, bien que le rituel de ces derniers rappelle, par certains côtés, celui des Arunta (*North. Tr.*, p. 291, 309, 311, 317). Si nous prenons les Warramunga comme type, c'est qu'ils ont été mieux étudiés par Spencer et Gillen.

2. C'est le cas de l'Intichiuma du kakatoès blanc ; v. plus haut, p. 504.

Voici, à titre d'exemple, en quoi consiste l'Intichiuma du Serpent noir, tel que l'ont observé Spencer et Gillen[1].

Une première cérémonie ne semble pas se référer au passé ; du moins, la description qu'on nous en donne n'autorise pas à l'interpréter dans ce sens. Elle consiste en courses et en sauts qu'exécutent deux officiants[2], décorés de dessins qui représentent le serpent noir. Quand, enfin, ils tombent épuisés sur le sol, les assistants passent doucement la main sur les dessins emblématiques dont le dos des deux acteurs est recouvert. On dit que ce geste plaît au serpent noir. — C'est seulement ensuite que commence la série des cérémonies commémoratives.

Elles mettent en action l'histoire mythique de l'ancêtre Thalaualla, depuis qu'il est sorti du sol jusqu'au moment où il y est définitivement rentré. Elles le suivent à travers tous ses voyages. Dans chacune des localités où il a séjourné, il a, d'après le mythe, célébré des cérémonies totémiques ; on les répète dans l'ordre même où elles passent pour s'être succédé à l'origine. Le mouvement qui revient le plus fréquemment consiste en une sorte de trémoussement rythmé et violent du corps tout entier ; c'est que l'ancêtre s'agitait ainsi aux temps mythiques pour faire sortir de lui les germes de vie qui y étaient inclus. Les acteurs ont la peau couverte d'un duvet qui, par suite de ces secousses, se détache et s'envole ; c'est une manière de figurer l'envolée de ces germes mystiques et leur dispersion dans l'espace.

On se rappelle que, chez les Arunta, la place où se déroule la cérémonie est rituellement déterminée : c'est l'endroit où se trouvent les rochers, les arbres, les trous d'eau sacrés, et il faut que les fidèles s'y transportent pour célébrer le culte. Chez les Warramunga, au contraire, le terrain cérémoniel est choisi arbitrairement pour des

1. *North. Tr.*, p. 300 et suiv.

2. Un des deux acteurs appartient non au clan du Serpent noir, mais à celui du Corbeau. C'est que le Corbeau est considéré comme un « associé » du Serpent noir ; autrement dit, c'en est un sous-totem.

raisons d'opportunité. C'est une scène conventionnelle. Seulement, le lieu où se sont passés les événements dont la reproduction constitue le thème du rite est lui-même représenté au moyen de dessins. Parfois, ces dessins sont exécutés sur le corps même des acteurs. Par exemple, un petit cercle coloré en rouge, peint sur le dos et sur l'estomac, représente un trou d'eau[1]. Dans d'autres cas, c'est sur le sol que l'image est tracée. Sur la terre, préalablement détrempée et recouverte d'ocre rouge, on dessine des lignes courbes, formées par des séries de points blancs, qui symbolisent un ruisseau ou une montagne. C'est un commencement de décor.

Outre les cérémonies proprement religieuses que l'ancêtre passe pour avoir célébrées autrefois, on représente de simples épisodes, ou épiques ou comiques, de sa carrière terrestre. Ainsi, à un moment donné, tandis que trois acteurs sont en scène, occupés à un rite important, un autre se dissimule derrière un bouquet d'arbres, situé à quelque distance. Autour de son cou est attaché un paquet de duvet qui figure un *wallaby*. Dès que la cérémonie principale a pris fin, un vieillard trace sur le sol une ligne qui se dirige vers l'endroit où se cache le quatrième acteur. Les autres marchent derrière, les yeux baissés et fixés sur cette ligne, comme s'ils suivaient une piste. En découvrant l'homme, ils prennent un air stupéfait et l'un d'eux le frappe d'un bâton. Toute cette mimique représente un incident de la vie du grand serpent noir. Un jour, son fils s'en alla seul à la chasse, prit un *wallaby* et le mangea sans en rien donner à son père. Ce dernier suivit ses traces, le surprit et lui fit rendre gorge de force ; c'est à quoi fait allusion la bastonnade qui termine la représentation[2].

Nous ne dirons pas ici tous les événements mythiques qui sont successivement représentés. Les exemples qui pré-

1. *North. Tr.*, p. 302.
2. *Ibid.*, p. 305.

cèdent suffisent à montrer quel est le caractère de ces cérémonies : ce sont des drames, mais d'un genre tout particulier : ils agissent, ou, du moins, on croit qu'ils agissent sur le cours de la nature. Quand la commémoration du Thalaualla est terminée, les Warramunga sont convaincus que les serpents noirs ne peuvent manquer de croître et de se multiplier. Ces drames sont donc des rites, et même des rites comparables de tout point, par la nature de leur efficacité, à ceux qui constituent l'Intichiuma des Arunta.

Aussi les uns et les autres sont-ils de nature à s'éclairer mutuellement. Il est même d'autant plus légitime de les rapprocher qu'il n'y a pas entre eux de solution de continuité. Non seulement le but poursuivi est le même dans les deux cas, mais ce qu'a de plus caractéristique le rituel warramunga se trouve déjà dans l'autre à l'état de germe. L'Intichiuma, tel que le pratiquent généralement les Arunta, contient, en effet, en soi une sorte de commémoration implicite. Les lieux où il est célébré sont, obligatoirement, ceux qu'ont illustrés les ancêtres. Les chemins par lesquels passent les fidèles au cours de leurs pieux pèlerinages sont ceux qu'ont parcourus les héros de l'Alcheringa ; les endroits où l'on s'arrête pour procéder aux rites sont ceux où les aïeux eux-mêmes ont séjourné, où ils se sont évanouis dans le sol, etc. Tout rappelle donc leur souvenir à l'esprit des assistants. D'ailleurs, aux rites manuels s'ajoutent très souvent des chants qui racontent les exploits ancestraux[1]. Que ces récits, au lieu d'être dits, soient mimés, que, sous cette forme nouvelle, ils se développent de manière à devenir la partie essentielle de la cérémonie, et l'on aura la cérémonie des Warramunga. Il y a plus ; par un côté, l'Intichiuma arunta est déjà une sorte de représentation. L'officiant, en effet, ne fait qu'un avec l'ancêtre dont il est descendu et qu'il réincarne[2]. Les gestes qu'il fait sont

1. V. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 188 ; STREHLOW, III, p. 5.
2. C'est ce que reconnaît Strehlow lui-même : « L'ancêtre totémique et son descendant, c'est-à-dire celui qui le représente *(der Darsteller)*,

ceux que faisait cet ancêtre dans les mêmes circonstances. Sans doute, à parler exactement, il ne joue pas le personnage ancestral, comme pourrait le faire un acteur ; il est ce personnage même. Il n'en reste pas moins que, en un sens, c'est le héros qui occupe la scène. Pour que le caractère représentatif du rite s'accentue, il suffira que la dualité de l'ancêtre et de l'officiant s'accuse davantage ; c'est précisément ce qui arrive chez les Warramunga[1]. Même chez les Arunta, on cite au moins un Intichiuma où certaines personnes sont chargées de représenter des ancêtres avec lesquels elles n'ont aucun rapport de filiation mythique, et où, par suite, il y a représentation dramatique proprement dite : c'est l'Intichiuma de l'Émou[2]. Dans ce cas également, contrairement à ce qui se passe d'ordinaire chez ce peuple, il semble bien que le théâtre de la cérémonie soit artificiellement aménagé[3].

De ce que ces deux sortes de cérémonies, malgré les différences qui les séparent, ont ainsi comme un air de parenté, il ne suit pas qu'il y ait entre elles un rapport

sont présentés dans ces chants sacrés comme ne faisant qu'un » (III, p. 6). Comme ce fait incontestable contredit la thèse d'après laquelle les âmes ancestrales ne se réincarneraient pas, Strehlow, il est vrai, ajoute en note que, « au cours de la cérémonie, il n'y a pas incarnation proprement dite de l'ancêtre dans la personne qui le représente ». Si Strehlow veut dire que l'incarnation n'a pas lieu à l'occasion de la cérémonie, rien n'est plus certain. Mais s'il entend qu'il n'y a pas l'incarnation du tout, nous ne comprenons pas comment l'officiant et l'ancêtre peuvent se confondre.

1. Peut-être cette différence vient-elle en partie de ce que, chez les Warramunga, chaque clan est censé descendre d'un seul et unique ancêtre autour duquel l'histoire légendaire du clan est venue se concentrer. C'est cet ancêtre que le rite commémore ; or, l'officiant n'en descend pas nécessairement. On peut même se demander si ces chefs mythiques, sorte de demi-dieux, sont soumis à la réincarnation.

2. Dans cet Intichiuma, trois assistants représentent des ancêtres « d'une considérable antiquité » ; ils jouent un véritable rôle (*Nat. Tr.*, p. 181-182). SPENCER et GILLEN ajoutent, il est vrai, qu'il s'agit d'ancêtres postérieurs à l'époque de l'Alcheringa. Mais ils ne laissent pas d'être des personnages mythiques, représentés au cours d'un rite.

3. On ne nous parle pas, en effet, de rochers ou de trous d'eau sacrés. Le centre de la cérémonie est une image de l'émou qui est dessinée sur le sol et qui peut être exécutée en un endroit quelconque.

défini de succession, que l'une soit une transformation de l'autre. Il peut très bien se faire que les ressemblances signalées viennent de ce qu'elles sont toutes deux issues d'une même souche, c'est-à-dire d'une même cérémonie originelle dont elles seraient des modalités divergentes : nous verrons même que cette hypothèse est la plus vraisemblable. Mais, sans qu'il soit nécessaire de prendre un parti sur cette question, ce qui précède suffit à établir que ce sont des rites de même nature. Nous sommes donc fondés à les comparer et à nous servir de l'un pour nous aider à mieux comprendre l'autre.

Or, ce qu'ont de particulier les cérémonies Warramunga dont nous venons de parler, c'est qu'il n'y est pas fait un geste dont l'objet soit d'aider ou de provoquer directement l'espèce totémique à renaître[1]. Si l'on analyse les mouvements effectués comme les paroles prononcées, on n'y trouve généralement rien qui décèle aucune intention de ce genre. Tout se passe en représentations qui ne peuvent être destinées qu'à rendre présent aux esprits le passé mythique du clan. Mais la mythologie d'un groupe, c'est l'ensemble des croyances communes à ce groupe. Ce qu'expriment les traditions dont elle perpétue le souvenir, c'est la manière dont la société se représente l'homme et le monde ; c'est une morale et une cosmologie en même temps qu'une histoire. Le rite ne sert donc et ne peut servir qu'à entretenir la vitalité de ces croyances, à empêcher qu'elles ne s'effacent des mémoires, c'est-à-dire, en somme, à revivifier les éléments les plus essentiels de la conscience collective. Par lui, le groupe ranime périodiquement le sentiment qu'il a de lui-même et de son unité ; en même temps, les individus sont réaffermis dans leur nature d'êtres sociaux. Les glorieux souvenirs qu'on fait revivre sous leurs yeux et dont ils se sentent solidaires leur donnent une impression

1. Nous n'entendons pas dire, d'ailleurs, que toutes les cérémonies des Warramunga soient de ce type. L'exemple du kakatoès blanc, dont il a été question plus haut, prouve qu'il y a des exceptions.

de force et de confiance : on est plus assuré dans sa foi quand on voit à quel passé lointain elle remonte et les grandes choses qu'elle a inspirées. C'est ce caractère de la cérémonie qui la rend instructive. Elle tend tout entière à agir sur les consciences et sur elles seules. Si donc on croit cependant qu'elle agit sur les choses, qu'elle assure la prospérité de l'espèce, ce ne peut être que par un contre-coup de l'action morale qu'elle exerce et qui, de toute évidence, est la seule qui soit réelle. Ainsi l'hypothèse que nous avons proposée se trouve vérifiée par une expérience significative, et la vérification est d'autant plus probante que, comme nous venons de l'établir, entre le système rituel des Warramunga et celui des Arunta il n'y a pas de différence de nature. L'un ne fait que mettre plus clairement en évidence ce que nous avions déjà conjecturé de l'autre.

II

Mais il existe des cérémonies où ce caractère représentatif et idéaliste est encore plus accentué.

Dans celles dont il vient d'être question, la représentation dramatique n'était pas là pour elle-même : elle n'était qu'un moyen en vue d'une fin toute matérielle, la reproduction de l'espèce totémique. Mais il en est d'autres qui ne diffèrent pas spécifiquement des précédentes et d'où, pourtant, toute préoccupation de ce genre est absente. On y représente le passé dans le seul but de le représenter, de le graver plus profondément dans les esprits, sans qu'on attende du rite aucune action déterminée sur la nature. Tout au moins, les effets physiques qui lui sont parfois imputés sont tout à fait au second plan et sans rapport avec l'importance liturgique qui lui est attribuée.

C'est le cas notamment des fêtes que les Warramunga célèbrent en l'honneur du serpent Wollunqua[1].

1. *North. Tr.*, p. 226 et suiv. Cf. sur le même sujet quelques pas-

Le Wollunqua est, comme nous l'avons déjà dit, un totem d'un genre très particulier. Ce n'est pas une espèce animale ou végétale, mais un être unique : il n'existe qu'un Wollunqua. De plus, cet être est purement mythique. Les indigènes se le représentent comme une sorte de serpent colossal dont la taille est telle que, quand il se dresse sur la queue, sa tête se perd dans les nuages. Il réside, croit-on, dans un trou d'eau, appelé Thapauerlu, qui est caché au fond d'une vallée solitaire. Mais s'il diffère par certains côtés des totems ordinaires, il en a cependant tous les caractères distinctifs. Il sert de nom collectif et d'emblème à tout un groupe d'individus qui voient en lui leur commun ancêtre, et les rapports qu'ils soutiennent avec cette bête mythique sont identiques à ceux que les membres des autres totems croient soutenir avec les fondateurs de leurs clans respectifs. Au temps de l'Alcheringa[1], le Wollunqua parcourait en tous sens le pays. Dans les différentes localités où il s'arrêtait, il essaimait des *spirit-children*, des principes spirituels, qui servent encore d'âmes aux vivants d'aujourd'hui. Le Wollunqua est même considéré comme une sorte de totem éminent. Les Warramunga sont divisés en deux phratries appelées l'une Uluuru, et l'autre Kingilli. Presque tous les totems de la première sont des serpents d'espèces différentes. Or ils passent tous pour être descendus du Wollunqua : on dit qu'il est leur grand-père[2]. On peut entrevoir par là com-

sages de EYLMANN qui se rapportent évidemment au même être mythique (*Die Eingeborenen*, etc., p. 185). Strehlow nous signale également chez les Arunta un serpent mythique (*Kulaia*, serpent d'eau) qui pourrait bien n'être pas très différent du Wollunqua (STREHLOW, I, p. 78; cf. II, p. 71 où le Kulaia figure sur la liste des totems).

1. Pour ne pas compliquer la terminologie, nous nous servons du mot arunta : chez les Warramunga, on appelle Wingara cette période mythique.

2. « Il n'est pas aisé, disent SPENCER et GILLEN, d'exprimer avec des mots ce qui est plutôt chez les indigènes un vague sentiment. Mais après avoir observé attentivement les différentes cérémonies, nous avons eu très nettement l'impression que, dans l'esprit des indigènes, le Wollunqua répondait à l'idée d'un totem dominant » (*North. Tr.*, p. 248).

ment, selon toute vraisemblance, le mythe du Wollunqua a pris naissance. Pour expliquer la présence, dans une même phratrie, de tant de totems similaires, on a imaginé qu'ils étaient tous dérivés d'un seul et même totem ; seulement, on dut nécessairement lui prêter des formes gigantesques afin que, par son aspect même, il fût en rapport avec le rôle considérable qui lui était assigné dans l'histoire de la tribu.

Or le Wollunqua est l'objet de cérémonies qui ne diffèrent pas en nature de celles que nous avons précédemment étudiées : ce sont des représentations où sont figurés les principaux événements de sa vie fabuleuse. On le montre sortant de terre, passant d'une localité dans l'autre ; on représente les divers épisodes de ses voyages, etc. Spencer et Gillen ont assisté à quinze cérémonies de ce genre qui se sont succédé du 27 juillet au 23 août, s'enchaînant les unes aux autres suivant un ordre déterminé, de manière à former un véritable cycle[1]. Par le détail des rites qui la constituent, cette longue fête est donc indistincte de l'Intichiuma ordinaire des Warramunga ; c'est ce que reconnaissent les auteurs qui nous l'ont décrite[2]. Mais, d'un autre côté, c'est un Intichiuma qui ne saurait avoir pour objet d'assurer la fécondité d'une espèce animale ou végétale, puisque le Wollunqua est, à lui seul, sa propre espèce et qu'il ne se reproduit pas. Il est ; et les indigènes ne paraissent pas avoir le sentiment qu'il ait besoin d'un culte pour persévérer dans son être. Non seulement ces cérémonies n'ont pas l'efficacité de l'Intichiuma classique, mais il ne semble pas qu'elles aient une efficacité matérielle d'aucune sorte. Le Wollunqua n'est pas une divinité préposée à un ordre déterminé de phénomènes naturels

1. L'une des plus solennelles de ces cérémonies est celle que nous avons eu l'occasion de décrire plus haut (p. 311-312), au cours de laquelle une image du Wollunqua est dessinée sur une sorte de tumulus qui est ensuite mis en pièces au milieu d'une effervescence générale.
2. *North. Tr.*, p. 227, 248.

et, par suite, on n'attend de lui, en échange du culte, aucun service défini. On dit bien que, si les prescriptions rituelles sont mal observées, le Wollunqua se fâche, sort de sa retraite et vient se venger sur ses fidèles de leurs négligences. Inversement, quand tout s'est régulièrement passé, on est porté à croire qu'on s'en trouvera bien et que quelque événement heureux se produira. Mais l'idée de ces sanctions possibles n'est évidemment née qu'après coup, pour rendre compte du rite. Une fois la cérémonie instituée, il parut naturel qu'elle servît à quelque chose et, par suite, que l'omission des observances prescrites exposât à quelque danger. Mais on ne l'a pas instituée pour prévenir ces dangers mythiques ou pour s'assurer des avantages particuliers. Ceux-ci, d'ailleurs, ne sont représentés dans les esprits que de la manière la plus imprécise. Les anciens, par exemple, annoncent, quand tout est terminé, que le Wollunqua, s'il est satisfait, enverra de la pluie. Mais ce n'est pas pour avoir de la pluie qu'on célèbre la fête[1]. On la célèbre

1. Voici en quels termes s'expriment SPENCER et GILLEN dans le seul passage où il soit question d'un rapport possible entre le Wollunqua et le phénomène de la pluie. Quelques jours après le rite célébré autour du tumulus, « les vieillards déclarèrent qu'ils avaient entendu parler le Wollunqua, qu'il était satisfait de ce qui s'était passé et qu'il allait envoyer de la pluie. La raison de cette prophétie, c'est qu'ils avaient entendu, comme nous-mêmes, le tonnerre retentir à quelque distance de là ». La production de la pluie est si peu l'objet immédiat de la cérémonie qu'on ne l'imputa au Wollunqua que plusieurs jours après la célébration du rite et à la suite de circonstances accidentelles. Un autre fait montre combien les idées des indigènes sont vagues sur ce point. Quelques lignes plus loin, le tonnerre est présenté comme un signe, non de la satisfaction du Wollunqua, mais de son mécontentement. Malgré les pronostics, continuent nos auteurs, « la pluie ne tomba point. Mais quelques jours après, on entendit de nouveau le tonnerre retentir au loin. Les anciens dirent que le Wollunqua grondait parce qu'il n'était pas content » de la manière dont le rite avait été accompli. Ainsi, un même phénomène, le bruit du tonnerre, est tantôt interprété comme un signe de dispositions favorables, tantôt comme un indice d'intentions malveillantes.

Il y a cependant un détail rituel qui, si l'on acceptait l'explication qu'en proposent Spencer et Gillen, serait directement efficace. Suivant eux, la destruction du tumulus serait destinée à effrayer le Wollunqua et à l'empêcher, par une contrainte magique, de quitter sa retraite. Mais cette interprétation nous paraît très suspecte. En effet, dans la

parce que les ancêtres l'ont célébrée, parce qu'on y est attaché comme à une tradition très respectée et parce qu'on en sort avec une impression de bien-être moral. Quant aux autres considérations, elles n'ont qu'un rôle complémentaire ; elles peuvent servir à confirmer les fidèles dans l'attitude que le rite leur prescrit ; elles ne sont pas la raison d'être de cette attitude.

Voilà donc tout un ensemble de cérémonies qui se proposent uniquement de réveiller certaines idées et certains sentiments, de rattacher le présent au passé, l'individu à la collectivité. Non seulement, en fait, elles ne peuvent servir à d'autres fins, mais les fidèles eux-mêmes ne leur demandent rien de plus. C'est une preuve nouvelle que l'état psychique dans lequel se trouve le groupe assemblé constitue bien la seule base, solide et stable, de ce qu'on pourrait appeler la mentalité rituelle. Quant aux croyances qui attribuent aux rites telle ou telle efficacité physique, elles sont choses accessoires et contingentes, puisqu'elles peuvent manquer sans que le rite soit altéré dans ce qu'il a d'essentiel. Ainsi, les cérémonies du Wollunqua, mieux encore que les précédentes, mettent à nu, pour ainsi dire, la fonction fondamentale du culte positif.

Si d'ailleurs, nous avons spécialement insisté sur ces solennités, c'est à cause de leur exceptionnelle importance. Mais il en est d'autres qui ont exactement le même caractère. Ainsi, il existe chez les Warramunga un totem « du garçon qui rit ». Le clan qui porte ce nom a, disent Spencer et Gillen, la même organisation que les autres

circonstance dont il vient d'être question et où l'on annonça que le Wollunqua était mécontent, ce mécontentement était attribué à ce que l'on avait négligé de faire disparaître les débris du tumulus. Cette disparition est donc réclamée par le Wollunqua lui-même, bien loin qu'elle soit destinée à l'intimider et à exercer sur lui une influence coercitive. Ce n'est probablement qu'un cas particulier d'une règle plus générale qui est en vigueur chez les Warramunga : les instruments du culte doivent être détruits après chaque cérémonie. C'est ainsi que les ornements rituels dont sont revêtus les officiants leur sont violemment arrachés, une fois que le rite est déterminé (*North. Tr.*, p. 205).

groupes totémiques. Comme eux, il a ses lieux sacrés *(mungai)* où l'ancêtre fondateur a célébré des cérémonies aux temps fabuleux, où il a laissé, derrière lui, des *spirit-children* qui sont devenus les hommes du clan ; et les rites qui se rattachent à ce totem sont indiscernables de ceux qui se rapportent aux totems animaux ou végétaux[1]. Il est pourtant évident qu'ils ne sauraient avoir d'efficacité physique. Ils consistent en une série de quatre cérémonies qui se répètent plus ou moins les unes les autres, mais qui sont uniquement destinées à amuser, à provoquer le rire par le rire, c'est-à-dire, en somme, à entretenir la gaîté et la bonne humeur dans le groupe qui a comme la spécialité de ces dispositions morales[2].

On trouve chez les Arunta eux-mêmes plus d'un totem qui ne comporte pas d'autre Intichiuma. Nous avons vu en effet que, chez ce peuple, les plis ou les dépressions de terrains qui marquent l'endroit où quelque ancêtre a séjourné servent parfois de totems[3]. A ces totems sont attachées des cérémonies qui, manifestement, ne peuvent avoir d'effets physiques d'aucune sorte. Elles ne peuvent consister qu'en représentations dont l'objet est de commémorer le passé et elles ne peuvent viser aucun but, en dehors de cette commémoration[4].

En même temps qu'elles nous font mieux comprendre la nature du culte, ces représentations rituelles mettent en évidence un important élément de la religion : c'est l'élément récréatif et esthétique.

Déjà nous avons eu l'occasion de montrer qu'elles sont

1. *North. Tr.*, p. 207-208.
2. *Ibid.*, p. 210.
3. V. dans la liste des totems dressée par STREHLOW, les n°s 432-442 (II, p. 72).
4. V. STREHLOW, III, p. 8. Il y a également chez les Arunta un totem *Worra* qui ressemble beaucoup au totem du « garçon qui rit » chez les Warramunga (*ibid.* et III, p. 124). *Worra* signifie jeunes gens. La cérémonie a pour objet de faire en sorte que les jeunes gens prennent plus de plaisir au jeu de *labara* (v. sur ce jeu STREHLOW, I, p. 55, n. 1).

proches parentes des représentations dramatiques[1]. Cette parenté apparaît encore avec plus d'évidence dans les dernières cérémonies dont il vient d'être parlé. Non seulement, en effet, elles emploient les mêmes procédés que le drame proprement dit, mais elles poursuivent un but de même genre : étrangères à toute fin utilitaire, elles font oublier aux hommes le monde réel, pour les transporter dans un autre où leur imagination est plus à l'aise ; elles distraient. Il arrive même qu'elles aient jusqu'à l'aspect extérieur d'une récréation : on voit les assistants rire et s'amuser ouvertement[2].

Les rites représentatifs et les récréations collectives sont même des choses tellement voisines qu'on passe d'un genre à l'autre sans solution de continuité. Ce que les cérémonies proprement religieuses ont de caractéristique, c'est qu'elles doivent être célébrées sur un terrain consacré d'où les femmes et les non-initiés sont exclus[3]. Mais il en est d'autres où ce caractère religieux s'efface quelque peu sans disparaître complètement. Elles ont lieu en dehors du terrain cérémoniel, ce qui prouve qu'elles sont déjà laïques à quelque degré ; et cependant, les profanes, femmes et enfants, n'y sont pas encore admis. Elles sont donc sur la limite des deux domaines. En général, elles se rapportent à des personnages légendaires, mais qui n'ont pas de place régulière dans les cadres de la religion totémique. Ce sont des esprits, le plus souvent malfaisants, qui sont plutôt en rapports avec les magiciens qu'avec le commun des fidèles, sortes de croquemitaines auxquels on ne croit pas avec le même degré de sérieux et la même fermeté de conviction qu'aux êtres et aux choses proprement

1. V. plus haut, p. 534.
2. On trouvera un cas de ce genre dans *North. Tr.*, p. 204.
3. *Nat. Tr.*, p. 118 et n. 2, p. 618 et suiv. ; *North. Tr.*, p. 716 et suiv. Il y a toutefois des cérémonies sacrées dont les femmes ne sont pas totalement exclues (v. par exemple, *North. Tr.*, p. 375 et suiv.) ; mais c'est l'exception.

totémique[1]. A mesure que se relâche le lien qui rattache à l'histoire de la tribu les événements et les personnages représentés, à mesure aussi les uns et les autres prennent un air plus irréel et les cérémonies correspondantes changent de nature. C'est ainsi qu'on entre progressivement dans le domaine de la pure fantaisie et qu'on passe du rite commémoratif au corrobbori vulgaire, simple réjouissance publique qui n'a plus rien de religieux et à laquelle tout le monde peut indifféremment prendre part. Peut-être même certaines de ces représentations, dont l'unique objet est actuellement de distraire, sont-elles d'anciens rites qui ont changé de qualification. En fait, les frontières sont tellement flottantes entre ces deux sortes de cérémonies qu'il en est dont il est impossible de dire avec précision auquel des deux genres elles ressortissent[2].

C'est un fait connu que les jeux et les principales formes de l'art semblent être nés de la religion et qu'ils ont, pendant longtemps, gardé un caractère religieux[3]. On voit quelles en sont les raisons : c'est que le culte, tout en visant directement d'autres fins, a été en même temps pour les hommes une sorte de récréation. Ce rôle, la religion ne l'a pas joué par hasard, grâce à une heureuse rencontre, mais par une nécessité de sa nature. En effet, bien que, comme nous l'avons établi, la pensée religieuse soit tout autre chose qu'un système de fictions, les réalités auxquelles elle correspond ne parviennent cependant à s'exprimer religieusement que si l'imagination les transfigure. Entre la société telle qu'elle est

1. V. *Nat. Tr.*, p. 329 et suiv. ; *North. Tr.*, p. 210 et suiv.

2. C'est le cas, par exemple, du corrobbori du Molonga chez les Pitta-Pitta du Queensland et les tribus voisines (v. ROTH, *Ethnog. Studies among the N. W. Central Queensland Aborigines*, p. 120 et suiv.). — On trouvera sur les corrobbori ordinaires des renseignements dans STIRLING, *Rep. of the Horn Expedition to Central Australia*, Part. IV, p. 72 et dans ROTH, *op. cit.*, p. 117 et suiv.

3. Voir notamment sur cette question le beau travail de CULIN, Games of the North American Indians *(XXIVth Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol.)*.

objectivement et les choses sacrées qui la représentent symboliquement, la distance est considérable. Il a fallu que les impressions réellement ressenties par les hommes et qui ont servi de matière première à cette construction aient été interprétées, élaborées, transformées jusqu'à devenir méconnaissables. Le monde des choses religieuses est donc, mais seulement dans sa forme extérieure, un monde partiellement imaginaire et qui, pour cette raison, se prête plus docilement aux libres créations de l'esprit. D'ailleurs, parce que les forces intellectuelles qui servent à le faire sont intenses et tumultueuses, l'unique tâche qui consiste à exprimer le réel à l'aide de symboles convenables ne suffit pas à les occuper. Un surplus reste généralement disponible qui cherche à s'employer en œuvres supplémentaires, superflues et de luxe, c'est-à-dire en œuvres d'art. Il en est des pratiques comme des croyances. L'état d'effervescence où se trouvent les fidèles assemblés se traduit nécessairement au-dehors par des mouvements exubérants qui ne se laissent pas facilement assujettir à des fins trop étroitement définies. Ils s'échappent, en partie, sans but, se déploient pour le seul plaisir de se déployer, se complaisent en des sortes de jeux. Au reste, dans la mesure où les êtres auxquels s'adresse le culte sont imaginaires, ils sont impropres à contenir et à régler cette exubérance ; il faut la pression de réalités tangibles et résistantes pour astreindre l'activité à des adaptations exactes et économiques. Aussi s'expose-t-on à des mécomptes quand, pour expliquer les rites, on croit devoir assigner à chaque geste un objet précis et une raison d'être déterminée. Il en est qui ne servent à rien ; ils répondent simplement au besoin d'agir, de se mouvoir, de gesticuler que ressentent les fidèles. On voit ceux-ci sauter, tourner, danser, crier, chanter, sans qu'il soit toujours possible de donner un sens à cette agitation.

Ainsi, la religion ne serait pas elle-même si elle ne faisait pas quelque place aux libres combinaisons de la pensée et

de l'activité, au jeu, à l'art, à tout ce qui recrée l'esprit fatigué par ce qu'il y a de trop assujettissant dans le labeur quotidien : les causes mêmes qui l'ont appelée à l'existence lui en font une nécessité. L'art n'est pas simplement un ornement extérieur dont le culte se parerait pour dissimuler ce qu'il peut avoir de trop austère et de trop rude : mais, par lui-même, le culte a quelque chose d'esthétique. A cause des rapports bien connus que la mythologie soutient avec la poésie, on a voulu parfois mettre la première en dehors de la religion[1] ; la vérité est qu'il y a une poésie inhérente à toute religion. Les cérémonies représentatives qui viennent d'être étudiées rendent sensible cet aspect de la vie religieuse ; mais il n'est guère de rites qui ne le présentent à quelque degré.

Assurément, on commettrait la plus grave erreur si l'on ne voyait de la religion que cet unique aspect ou si même on en exagérait l'importance. Quand un rite ne sert plus qu'à distraire, ce n'est plus un rite. Les forces morales qu'expriment les symboles religieux sont des forces réelles, avec lesquelles il nous faut compter et dont nous ne pouvons faire ce qu'il nous plaît. Alors même que le culte ne vise pas à produire des effets physiques, mais se borne délibérément à agir sur les esprits, son action s'exerce dans un autre sens qu'une pure œuvre d'art. Les représentations qu'il a pour fonction d'éveiller et d'entretenir en nous ne sont pas de vaines images qui ne répondent à rien dans la réalité, que nous évoquons sans but, pour la seule satisfaction de les voir apparaître et se combiner sous nos yeux. Elles sont aussi nécessaires au bon fonctionnement de notre vie morale que les aliments à l'entretien de notre vie physique ; car c'est par elles que le groupe s'affirme et se maintient, et nous savons à quel point il est indispensable à l'individu. Un rite est donc autre chose qu'un jeu ; il est de la vie sérieuse. Mais, si l'élément irréel

1. V. plus haut, p. 115.

et imaginaire n'est pas essentiel, il ne laisse pas de jouer un rôle qui n'est pas négligeable. Il entre pour une part dans ce sentiment de réconfort que le fidèle retire du rite accompli ; car la récréation est une des formes de cette réfection morale qui est l'objet principal du culte positif. Une fois que nous nous sommes acquittés de nos devoirs rituels, nous rentrons dans la vie profane avec plus de courage et d'ardeur, non seulement parce que nous nous sommes mis en rapports avec une source supérieure d'énergie, mais aussi parce que nos forces se sont retrempées à vivre, pendant quelques instants, d'une vie moins tendue, plus aisée et plus libre. Par là, la religion a un charme qui n'est pas un de ses moindres attraits.

C'est pourquoi l'idée même d'une cérémonie religieuse de quelque importance éveille naturellement l'idée de fête. Inversement, toute fête, alors même qu'elle est purement laïque par ses origines, a certains caractères de la cérémonie religieuse, car, dans tous les cas, elle a pour effet de rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un état d'effervescence, parfois même de délire, qui n'est pas sans parenté avec l'état religieux. L'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires. Aussi observe-t-on de part et d'autre les mêmes manifestations : cris, chants, musique, mouvements violents, danses, recherche d'excitants qui remontent le niveau vital, etc. On a souvent remarqué que les fêtes populaires entraînent aux excès, font perdre de vue la limite qui sépare le licite et l'illicite[1] ; il est également des cérémonies religieuses qui déterminent comme un besoin de violer les règles ordinairement les plus respectées[2]. Ce n'est pas, certes,

1. Notamment en matière sexuelle. Dans les corrobbori ordinaires, les licences sexuelles sont fréquentes (v. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 96-97 et *North. Tr.*, p. 136-137). Sur les licences sexuelles dans les fêtes populaires en général, v. HAGELSTANGE, *Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter*, p. 221 et suiv.

2. C'est ainsi que les règles de l'exogamie sont violées obligatoire-

qu'il n'y ait pas lieu de différencier les deux formes de l'activité publique. La simple réjouissance, le corrobbori profane n'a pas d'objet sérieux, tandis que, dans son ensemble, une cérémonie rituelle a toujours un but grave. Encore faut-il observer qu'il n'y a peut-être pas de réjouissance où la vie sérieuse n'ait quelque écho. Au fond, la différence est plutôt dans la proportion inégale suivant laquelle ces deux éléments sont combinés.

III

Un fait plus général vient confirmer les vues qui précèdent.

Dans leur premier ouvrage, Spencer et Gillen présentaient l'Intichiuma comme une entité rituelle parfaitement définie : ils en parlaient comme d'une opération exclusivement destinée à assurer la reproduction de l'espèce totémique et il semblait qu'elle dût nécessairement perdre toute espèce de sens en dehors de cette unique fonction. Mais dans leurs *Northern Tribes of Central Australia*, les mêmes auteurs, sans peut-être y prendre garde, tiennent un langage différent. Ils reconnaissent que les mêmes cérémonies peuvent indifféremment prendre place dans les Intichiuma proprement dits ou dans les rites d'initiation[1]. Elles servent donc également ou à faire des animaux et des

ment au cours de certaines cérémonies religieuses (v. plus haut, p. 309, n.). Il ne faut probablement pas chercher à ces licences un sens rituel précis. C'est simplement une conséquence mécanique de l'état de surexcitation provoqué par la cérémonie. C'est un exemple de ces rites qui n'ont pas, par eux-mêmes, d'objet défini, qui sont de simples décharges d'activité (v. plus haut, p. 545). L'indigène lui-même ne lui assigne pas de fin déterminée : on dit seulement que, si ces licences ne sont pas commises, le rite ne produira pas ses effets ; la cérémonie sera manquée.

1. Voici les expressions mêmes dont se servent Spencer et Gillen : « Elles (les cérémonies qui se rapportent aux totems) sont souvent, mais non toujours, associées à celles qui concernent l'initiation des jeunes gens, ou bien elles font partie des Intichiuma » (*North. Tr.*, p. 178).

plantes de l'espèce totémique, ou à conférer aux novices les qualités nécessaires pour qu'ils deviennent membres réguliers de la société des hommes[1]. De ce point de vue, l'Intichiuma apparaît sous un aspect nouveau. Ce n'est plus un mécanisme rituel distinct, reposant sur des principes qui lui sont propres, mais une application particulière de cérémonies plus générales et qui peuvent être utilisées en vue de fins très différentes. C'est pourquoi, dans leur nouvel ouvrage, avant de parler de l'Intichiuma et de l'initiation, ils consacrent un chapitre spécial aux cérémonies totémiques en général, abstraction faite des formes diverses qu'elles peuvent prendre suivant les fins pour lesquelles elles sont employées[2].

Cette indétermination foncière des cérémonies totémiques n'avait été qu'indiquée par Spencer et Gillen et d'une manière assez indirecte ; mais elle vient d'être confirmée par Strehlow dans les termes les plus explicites. « Quand, dit-il, on fait passer les jeunes novices par les différentes fêtes de l'initiation, on exécute devant eux une série de cérémonies qui, tout en reproduisant jusque dans leurs détails les plus caractéristiques, les rites du culte proprement dit *(entendez les rites que Spencer et Gillen appellent Intichiuma)* n'ont cependant pas pour but de multiplier et de faire prospérer le totem correspondant [3]. » C'est donc la même cérémonie qui sert dans les deux cas ; le nom seul n'est pas le même. Quand elle a spécialement pour objet la reproduction de l'espèce, on l'appelle *mbatjalkatiuma* et c'est seulement quand elle constitue un procédé d'initiation qu'on lui donnerait le nom d'Intichiuma[4].

1. Nous laissons de côté la question de savoir en quoi ce caractère consiste. C'est un problème qui nous entraînerait dans des développements très longs et très techniques et qui, pour cette raison, demanderait à être traité à part. Il n'intéresse pas, d'ailleurs, les propositions qui sont établies au cours du présent ouvrage.

2. C'est le chapitre VI intitulé Ceremonies connected with the totems.

3. STREHLOW, III, p. 1-2.

4. Ainsi s'expliquerait l'erreur que Strehlow reproche à Spencer et

Encore, chez les Arunta, ces deux sortes de cérémonies se distinguent-elles l'une de l'autre par certains caractères secondaires. Si la contexture du rite est la même dans les deux cas, nous savons pourtant que les effusions de sang et, plus généralement, les oblations caractéristiques de l'Intichiuma arunta, manquent aux cérémonies d'initiation. De plus, tandis que, chez ce même peuple, l'Intichiuma a lieu à un endroit que la tradition fixe réglementairement et où l'on est obligé de se rendre en pèlerinage, la scène sur laquelle ont lieu les cérémonies de l'initiation est purement conventionnelle[1]. Mais quand, comme c'est le cas chez les Warramunga, l'Intichiuma consiste en une simple représentation dramatique, l'indistinction est complète entre les deux rites. Dans l'un comme dans l'autre, on commémore le passé, on met le mythe en action, on le joue et on ne peut pas le jouer de deux manières sensiblement différentes. Une seule et même cérémonie sert donc, suivant les circonstances, à deux fonctions distinctes[2].

Gillen d'avoir commise : ils auraient appliqué à l'une des modalités du rite le terme qui convient plus spécialement à l'autre. Mais, dans ces conditions, l'erreur ne semble pas avoir la gravité que lui attribue Strehlow.

1. Elle ne peut même pas avoir un autre caractère. En effet, comme l'initiation est une fête tribale, des novices de totems différents sont initiés au même moment. Les cérémonies qui se succèdent ainsi en un même endroit se rapportent donc toujours à plusieurs totems, et, par conséquent, il faut bien qu'elles aient lieu en dehors des localités auxquelles elles se rattachent d'après le mythe.

2. On peut s'expliquer maintenant d'où vient que nous n'ayons, nulle part, étudié les rites d'initiation en eux-mêmes : c'est qu'ils ne constituent pas une entité rituelle, mais sont formés par un conglomérat de rites d'espèces différentes. Il y a notamment des interdits, des rites ascétiques, et des cérémonies représentatives qui sont indistinctes de celles qui se célèbrent lors de l'Intichiuma. Nous avons donc dû démembrer ce système composite et traiter séparément de chacun des rites élémentaires qui le composent, en les classant avec les rites similaires dont il est nécessaire de les rapprocher. D'autre part, nous avons vu (p. 409 et suiv.) que l'initiation a servi de point de départ à une religion nouvelle qui tend à dépasser le totémisme. Mais de cette religion il nous a suffi de montrer que le totémisme contenait le germe ; nous n'avions pas à en suivre le développement. L'objet de ce livre est d'étudier les croyances et les pratiques élémentaires ; nous devons donc

Elle peut même se prêter à bien d'autres emplois. On sait que, le sang étant chose sacrée, les femmes ne doivent pas le voir couler. Il arrive pourtant qu'une querelle éclate en leur présence et, finalement, se termine par une effusion de sang. Une infraction rituelle se trouve ainsi commise. Or, chez les Arunta, l'homme dont le sang a coulé le premier doit, pour réparer cette faute, « célébrer une cérémonie qui se rapporte soit au totem de son père soit à celui de sa mère[1] » ; cette cérémonie porte un nom spécial, *Alua uparilima*, qui signifie l'effacement du sang. Mais, en elle-même, elle ne diffère pas de celles que l'on célèbre lors de l'initiation ou dans les Intichiuma : elle représente un événement de l'histoire ancestrale. Elle peut donc également servir soit à initier, soit à agir sur l'espèce animale, soit à expier un sacrilège. Nous verrons plus loin qu'une cérémonie totémique peut aussi tenir lieu de rite funéraire[2].

MM. Hubert et Mauss ont déjà signalé une ambiguïté fonctionnelle du même genre dans le cas du sacrifice et, plus spécialement, du sacrifice hindou[3]. Ils ont montré comment le sacrifice communiel, le sacrifice expiatoire, le sacrifice-vœu, le sacrifice-contrat, n'étaient que de simples variantes d'un seul et même mécanisme. Nous voyons maintenant que le fait est beaucoup plus primitif et qu'il n'est nullement limité à l'institution sacrificielle. Il n'existe peut-être pas de rite qui ne présente une semblable indétermination. La messe sert aux mariages comme aux enterrements ; elle rachète les fautes des morts, elle assure aux vivants les faveurs de la divinité, etc. Le jeûne est une expiation et une pénitence ; mais c'est aussi une prépara-

nous arrêter au moment où elles donnent naissance à des formes plus complexes.

1. *Nat. Tr.*, p. 463. Si l'individu peut, à son choix, célébrer une cérémonie soit du totem paternel soit du totem maternel, c'est que, pour les raisons exposées plus haut (p. 261), il participe de l'un et de l'autre.

2. V. plus bas, chap. V, p. 565.

3. V. Essai sur le sacrifice, in *Mélanges d'histoire des religions*, p. 83.

tion à la communion ; il confère même des vertus positives. Cette ambiguïté démontre que la fonction réelle d'un rite consiste, non dans les effets particuliers et définis qu'il paraît viser et par lesquels on le caractérise d'ordinaire, mais d'une action générale qui, tout en restant toujours et partout semblable à elle-même, est cependant susceptible de prendre des formes différentes suivant les circonstances. Or, c'est précisément ce que suppose la théorie que nous avons proposée. Si le véritable rôle du culte est d'éveiller chez les fidèles un certain état d'âme, fait de force morale et de confiance, si les effets divers qui sont imputés aux rites ne sont dus qu'à une détermination secondaire et variable de cet état fondamental, il n'est pas surprenant qu'un même rite, tout en gardant la même composition et la même structure, paraisse produire de multiples effets. Car les dispositions mentales qu'il a pour fonction permanente de susciter restent les mêmes dans tous les cas ; elles dépendent du fait que le groupe est assemblé, non des raisons spéciales pour lesquelles il s'est assemblé. Mais d'un autre côté, elles sont interprétées différemment suivant les circonstances auxquelles elles s'appliquent. Est-ce un résultat physique qu'on veut obtenir ? La confiance ressentie fera croire que ce résultat est ou sera obtenu par les moyens employés. A-t-on commis quelque faute que l'on veut effacer ? Le même état d'assurance morale fera prêter aux mêmes gestes rituels des vertus expiatoires. Ainsi, l'efficacité apparente semblera changer alors que l'efficacité réelle reste invariable, et le rite paraîtra remplir des fonctions diverses bien qu'en fait il n'en ait qu'une, toujours la même.

Inversement, de même qu'un seul rite peut servir à plusieurs fins, plusieurs rites peuvent produire le même effet et se remplacer mutuellement. Pour assurer la reproduction de l'espèce totémique, on peut également recourir à des oblations, à des pratiques initiatives ou à des représentations commémoratives. Cette aptitude des rites à

se substituer les uns aux autres prouve à nouveau, tout comme leur plasticité, l'extrême généralité de l'action utile qu'ils exercent. Ce qui est essentiel, c'est que des individus soient réunis, que des sentiments communs soient ressentis et qu'ils s'expriment par des actes communs ; mais quant à la nature particulière de ces sentiments et de ces actes, c'est chose relativement secondaire et contingente. Pour prendre conscience de soi, le groupe n'a pas besoin de produire tels gestes plutôt que tels autres. Il faut qu'il communie dans une même pensée et dans une même action ; mais peu importent les espèces sensibles sous lesquelles a lieu cette communion. Sans doute, ce n'est pas au hasard que se déterminent ces formes extérieures ; elles ont leurs raisons ; mais ces raisons ne tiennent pas à ce qu'il y a d'essentiel dans le culte.

Tout nous ramène donc à la même idée : c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement. Et par là, peut-être, pouvons-nous arriver à reconstruire hypothétiquement la manière dont le culte totémique a dû, primitivement, prendre naissance. Des hommes qui se sentent unis, en partie par les liens du sang, mais plus encore par une communauté d'intérêts et de traditions, s'assemblent et prennent conscience de leur unité morale. Pour les raisons que nous avons exposées, ils sont amenés à se représenter cette unité sous la forme d'une sorte très spéciale de consubstantialité : ils se considèrent comme participant tous de la nature d'un animal déterminé. Dans ces conditions, il n'y aura pour eux qu'une manière d'affirmer leur existence collective : c'est de s'affirmer eux-mêmes comme des animaux de cette même espèce, et cela non pas seulement dans le silence de la conscience, mais par des actes matériels. Ce sont ces actes qui constitueront le culte, et ils ne peuvent évidemment consister qu'en mouvements par lesquels l'homme imite l'animal avec lequel il s'identifie. Ainsi entendus, les rites imitatifs apparaissent comme la

forme première du culte. On trouvera que c'est attribuer un rôle historique bien considérable à des pratiques qui, au premier abord, font l'effet de jeux enfantins. Mais, comme nous l'avons montré, ces gestes naïfs et gauches, ces procédés grossiers de figuration, traduisent et entretiennent un sentiment de fierté, de confiance et de vénération tout à fait comparable à celui qu'expriment les fidèles des religions les plus idéalistes quand, assemblés, ils se proclament les enfants du Dieu tout-puissant. Car, dans un cas comme dans l'autre, ce sentiment est fait des mêmes impressions de sécurité et de respect qu'éveille, dans les consciences individuelles, cette grande force morale qui les domine et qui les soutient, et qui est la force collective.

Les autres rites dont nous avons fait l'étude ne sont vraisemblablement que des modalités de ce rite essentiel. Une fois admise l'étroite solidarité de l'animal et de l'homme, on sentit vivement la nécessité d'assurer la reproduction régulière de l'espèce totémique et on fit de cette reproduction l'objet principal du culte. Ces pratiques imitatives qui, à l'origine, n'avaient, sans doute, qu'un but moral, se trouvèrent donc subordonnées à une fin utilitaire et matérielle et on les conçut comme des moyens de produire le résultat désiré. Mais, à mesure que, par suite du développement de la mythologie le héros ancestral, primitivement confondu avec l'animal totémique, s'en distingua davantage, à mesure qu'il se fit une figure plus personnelle, l'imitation de l'ancêtre se substitua à l'imitation de l'animal ou s'y juxtaposa, et les cérémonies représentatives remplacèrent ou complétèrent les rites mimétiques. Enfin, pour atteindre plus sûrement le but où l'on tendait, on éprouva le besoin de mettre en œuvre tous les moyens dont on disposait. On avait sous la main les réserves de forces vives qui étaient accumulées dans les rochers sacrés, on les utilisa ; puisque le sang de l'homme était de même nature que celui de l'animal, on s'en servit dans le même but et

on le répandit. Inversement, en raison de cette même parenté, l'homme employa la chair de l'animal pour refaire sa propre substance. De là, les rites d'oblation et de communion. Mais, en définitive, toutes ces pratiques diverses ne sont que des variantes d'un seul et même thème : partout, à la base, on retrouve le même état d'esprit interprété différemment suivant les situations, les moments de l'histoire et les dispositions des fidèles.

Chapitre V

LES RITES PIACULAIRES ET L'AMBIGUITÉ DE LA NOTION DU SACRÉ

Si différents qu'ils soient les uns des autres par la nature des gestes qu'ils impliquent, les divers rites positifs que nous venons de passer en revue ont un caractère commun : tous sont accomplis dans un état de confiance, d'allégresse et même d'enthousiasme. Bien que l'attente d'un événement futur et contingent n'aille pas sans quelque incertitude, il est cependant normal que la pluie tombe quand la saison est venue, que les espèces animales et végétales se reproduisent régulièrement. Une expérience, bien des fois répétée, a démontré que, en principe, les rites produisent l'effet qu'on en espère et qui est leur raison d'être. On les célèbre avec sécurité, en jouissant par avance de l'heureux événement qu'ils préparent et qu'ils annoncent. Les mouvements que l'on exécute participent de cet état d'esprit : ils sont, sans doute, empreints de la gravité que suppose toujours une solennité religieuse, mais cette gravité n'exclut ni l'entrain ni la joie.

Ce sont des fêtes joyeuses. Mais il existe aussi des fêtes tristes qui ont pour objet ou de faire face à une calamité ou, tout simplement, de la rappeler et de la déplorer. Ces rites ont une physionomie très particulière que nous allons chercher à caractériser et à expliquer. Il est d'autant plus nécessaire de les étudier à part qu'ils vont nous révéler un aspect nouveau de la vie religieuse.

Nous proposons d'appeler piaculaires les cérémonies de

ce genre. Le terme de *piaculum* a, en effet, cet avantage que, tout en éveillant l'idée d'expiation, il a pourtant une signification beaucoup plus étendue. Tout malheur, tout ce qui est de mauvais augure, tout ce qui inspire des sentiments d'angoisse ou de crainte nécessite un *piaculum* et, par conséquent, est appelé *piaculaire*[1]. Le mot paraît donc très propre à désigner des rites qui se célèbrent dans l'inquiétude ou dans la tristesse.

I

Le deuil nous offre un premier et important exemple de rites piaculaires.

Toutefois, entre les différents rites qui constituent le deuil une distinction est nécessaire. Il en est qui consistent en de pures abstentions : il est interdit de prononcer le nom du mort[2], de séjourner à l'endroit où le décès a eu lieu[3] ; les parents, surtout ceux du sexe féminin, doivent s'abstenir de toute communication avec les étrangers[4] ; les occupations ordinaires de la vie sont suspendues, de même qu'en temps de fête[5], etc. Toutes ces pratiques ressortissent au culte négatif, s'expliquent comme les rites du même genre et, par conséquent, n'ont pas à nous occuper ici. Elles viennent de ce que le mort est un être sacré. Par suite, tout ce qui est ou a été en rapports avec lui se trouve, par contagion, dans un état religieux qui exclut tout contact avec les choses de la vie profane.

Mais le deuil n'est pas fait uniquement d'interdits à

1. *Piacularia auspicia appellabant quae sacrificantibus tristia portendebant* (Paul ex Fest., p. 244, éd. Muller). Le mot de *piaculum* est même employé comme synonyme de malheur. « *Vetonica herba*, dit Pline, *tantum gloriae habet ut domus in qua sata sit tuta existimetur a piaculis omnibus* » (XXV, 8, 46).
2. *North. Tr.*, p. 526 ; EYLMANN, p. 239. Cf. plus haut, p. 436.
3. BROUGH SMYTH, I, p. 106 ; DAWSON, p. 64 ; EYLMANN, p. 239.
4. DAWSON, p. 66 ; EYLMANN, p. 241.
5. *Nat. Tr.*, p. 502 ; DAWSON, p. 67.

observer. Des actes positifs sont exigés dont les parents sont à la fois, les agents et les patients.

Très souvent, ces rites commencent dès le moment où la mort paraît imminente. Voici une scène dont Spencer et Gillen ont été les témoins chez les Warramunga. Une cérémonie totémique venait d'être célébrée et la troupe des acteurs et des spectateurs quittait le terrain consacré quand, tout à coup, un cri perçant s'éleva du campement : un homme était en train d'y mourir. Aussitôt, toute la compagnie se mit à courir aussi vite que possible et la plupart, tout en courant, commençaient déjà à pousser des cris. « Entre nous et le camp, racontent ces observateurs, il y avait un ruisseau profond sur les bords duquel plusieurs hommes étaient assis ; disséminés çà et là, la tête penchée entre les genoux, ils pleuraient et gémissaient. En traversant le ruisseau, nous trouvâmes, suivant l'usage, le camp mis en pièces. Des femmes, venues de toutes les directions, étaient couchées sur le corps du mourant, tandis que d'autres, qui se tenaient tout autour, debout ou agenouillées, s'enfonçaient dans le sommet de la tête la pointe de leurs bâtons à déterrer les ignames, se faisant ainsi des blessures d'où le sang coulait à flots sur leur visage. En même temps, elles faisaient entendre une plainte ininterrompue. Sur ces entrefaites, des hommes accourent ; eux aussi se jettent sur le corps tandis que les femmes se relèvent ; au bout de quelques instants, on ne voit plus qu'une masse grouillante de corps entrelacés. A côté, trois hommes de la classe Thapungarti, qui portaient encore leurs décorations cérémonielles, étaient assis, et, le dos tourné au mourant, poussaient des gémissements aigus. Au bout d'une minute ou deux, un autre homme de la même classe se précipite sur le terrain, hurlant de douleur et brandissant un couteau de pierre. Aussitôt qu'il a atteint le camp, il se fait des incisions profondes à travers les cuisses, dans les muscles, si bien que, incapable de se tenir, il finit par tomber par terre au milieu d'un groupe ; deux ou trois femmes de ses parentes l'en

retirent et appliquent leurs lèvres sur ses blessures béantes, tandis qu'il gît inanimé sur le sol. » Le malade ne mourut que tard dans la soirée. Aussitôt qu'il eut rendu le dernier soupir, la même scène recommença à nouveaux frais. Seulement, cette fois, les gémissements étaient encore plus perçants. Hommes et femmes, saisis par une véritable frénésie, couraient, s'agitaient, se faisaient des blessures avec des couteaux, avec des bâtons pointus ; les femmes se frappaient les unes les autres sans qu'aucune cherchât à se garantir des coups. Enfin, au bout d'une heure, une procession se déroula, à la lueur des torches, à travers la plaine, jusqu'à l'arbre dans les branches duquel le corps fut déposé[1].

Quelle que soit la violence de ces manifestations, elles sont étroitement réglées par l'étiquette. Les individus qui se font des incisions sanglantes sont désignés par l'usage : ils doivent soutenir avec le mort des rapports de parenté déterminés. Ainsi, chez les Warramunga, dans le cas observé par Spencer et Gillen, ceux qui se tailladaient les cuisses étaient le grand-père maternel du défunt, son oncle maternel, l'oncle maternel et le frère de sa femme[2]. D'autres sont tenus de se couper les favoris et les cheveux et de se couvrir ensuite le cuir chevelu de terre de pipe. Les femmes ont des obligations particulièrement sévères. Elles doivent se couper les cheveux, s'enduire de terre de pipe le corps tout entier ; de plus, un silence absolu leur est imposé pendant tout le temps du deuil qui peut durer jusqu'à deux ans. Par suite de cette interdiction, il n'est pas rare que, chez les Warramunga, toutes les femmes d'un campement soient condamnées au silence le plus complet. Elles en prennent si bien l'habitude que, même après l'expiration de la période de deuil, elles renoncent

1. *North. Tr.*, p. 516-517.
2. *Ibid.*, p. 520-521. Les auteurs ne nous disent pas s'il s'agit de parents tribaux ou de parents de sang. La première hypothèse est la plus vraisemblable.

volontairement au langage parlé et emploient de préférence le langage par gestes qu'elles manient, d'ailleurs, avec une remarquable habileté. Spencer et Gillen ont connu une vieille femme qui était restée sans parler pendant plus de vingt-quatre ans[1].

La cérémonie que nous avons décrite ouvre une longue série de rites qui se succèdent pendant des semaines et des mois. On la renouvelle les jours suivants, sous des formes diverses. Des groupes d'hommes et de femmes se tiennent assis par terre, pleurant, se lamentant, s'embrassant à des moments déterminés. Ces embrassements rituels se répètent fréquemment pendant la durée du deuil. Les individus éprouvent, semble-t-il, le besoin de se rapprocher et de communier plus étroitement ; on les voit serrés les uns contre les autres et entrelacés au point de former une seule et même masse d'où s'échappent de bruyants gémissements[2]. Entre temps, les femmes recommencent à se lacérer la tête, et, pour exaspérer les blessures qu'elles se font, elles vont jusqu'à y appliquer des pointes de bâtons rougies au feu[3].

Ces sortes de pratiques sont générales dans toute l'Australie. Les rites funéraires, c'est-à-dire les soins rituels donnés au cadavre, la manière dont il est enseveli, etc., changent avec les tribus[4], et, dans une même tribu,

1. *North. Tr.*, p. 525-526. Cette interdiction de parler, spéciale aux femmes, bien qu'elle consiste en une simple abstention, a tout l'air d'un rite piaculaire : c'est une manière de se gêner. C'est pourquoi nous le mentionnons ici. Le jeûne également peut, selon les circonstances, constituer un rite piaculaire ou un rite ascétique. Tout dépend des conditions dans lesquelles il a lieu et du but poursuivi (v. sur la différence entre ces deux sortes de rites, plus bas, p. 567).

2. On trouvera dans *North. Tr.*, p. 525, une gravure très expressive où ce rite est représenté.

3. *Ibid.*, p. 522.

4. V. sur les principales sortes de rites funéraires Howitt, *Nat. Tr.*, p. 446-508, pour les tribus du Sud-Est ; Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 505 et *Nat. Tr.*, p. 497 et suiv., pour les tribus du centre ; Roth, North Queensland Ethnog., Bull. n° 9, in *Records of the Australian Museum*, VI, n° 5, p. 365 et suiv. *(Burial Ceremonies and Disposal of the Dead)*.

ils varient avec l'âge, le sexe, la valeur sociale des individus[1]. Mais les cérémonies du deuil proprement dit reproduisent partout le même thème ; les variantes ne sont que de détail. Partout, c'est le même silence entrecoupé de gémissements[2], la même obligation de se couper les cheveux ou la barbe[3], de s'enduire la tête de terre de pipe, ou de se la couvrir de cendres, voire même d'excréments[4] ; partout, enfin, c'est la même fureur à se frapper, à se lacérer, à se brûler. Dans le centre de Victoria, « quand un cas de mort survient, les femmes pleurent, se lamentent, se déchirent la peau de tempes avec leurs ongles. Les parents du défunt se lacèrent avec rage, spécialement si c'est un fils qu'ils ont perdu. Le père se frappe la tête avec un tomahawk et pousse d'amers gémissements. La mère, assise près du feu, se brûle la poitrine et le ventre avec un bâton rougi au feu... Parfois, ces brûlures sont si cruelles que la mort en résulte »[5]. D'après un récit de Brough Smyth, voici ce qui se passe dans les tribus méridionales du même État. Une fois que le corps est descendu dans la fosse, « la veuve commence ses funèbres cérémonies. Elle se coupe les cheveux sur le devant de la tête et, parvenue à un véritable état de frénésie, elle saisit des bâtons rougis au feu et se les applique sur la poitrine, sur les bras, les jambes, les cuisses. Elle semble se délecter aux tortures qu'elle s'inflige. Il serait téméraire et, d'ailleurs, inutile de chercher à l'arrêter. Quand, épuisée, elle ne peut plus marcher, elle s'efforce encore de donner des coups de pieds dans les cendres du foyer et de les lancer dans toutes les directions.

1. V. notamment ROTH, *loc. cit.*, p. 368 ; EYRE, *Journals of Exped. into Central Australia*, II, p. 344-345, 347.
2. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 500 ; *North. Tr.*, p. 507, 508 ; EYLMANN, p. 241 ; Langloh PARKER, *The Euahlayi*, p. 83 et suiv. ; BROUGH SMYTH, I, p. 118.
3. DAWSON, p. 66 ; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 466 ; EYLMANN, p. 239-240.
4. BROUGH SMYTH, I, p. 113.
5. W. E. STANBRIDGE, *Trans. Ethnological Society of London*, n. s., t. I, p. 286.

Tombée par terre, elle prend les cendres dans ses mains et en frotte ses blessures ; puis elle s'égratigne la figure (la seule partie du corps que les bâtons passés au feu n'aient pas touchée). Le sang qui coule vient se mêler aux cendres qui recouvrent ses plaies et, tout en s'égratignant, elle pousse des cris et des lamentations[1] ».

La description que nous donne Howitt des rites du deuil chez les Kurnai ressemble singulièrement aux précédentes. Une fois que le corps a été enveloppé dans des peaux d'opossum et enfermé dans un linceul d'écorce, une hutte est construite où les parents se réunissent. « Là, étendus par terre, ils se lamentent sur leur sort, disant par exemple : « Pourquoi nous as-tu laissés ? » De temps en temps, leur douleur est exaspérée par les gémissements perçants que pousse l'un d'eux : la femme du défunt crie *mon mari est mort*, ou la mère, *mon enfant est mort*. Chacun des assistants répète le même cri : les mots seuls changent suivant le lien de parenté qui les unit au mort. Avec des pierres tranchantes ou des tomahawks, ils se frappent et se déchirent jusqu'à ce que leurs têtes et leurs corps ruissellent de sang. Les pleurs et les gémissements continuent toute la nuit »[2].

La tristesse n'est pas le seul sentiment qui s'exprime au cours de ces cérémonies ; une sorte de colère vient généralement s'y mêler. Les parents ont comme un besoin de venger, par un moyen quelconque, la mort survenue. On les voit se précipiter les uns sur les autres et chercher à se blesser mutuellement. Quelquefois l'attaque est réelle ; quelquefois, elle est feinte[3]. Il y a même des cas où des sortes de combats singuliers sont régulièrement organisés. Chez les Kaitish, la chevelure du défunt revient de droit à son

1. BROUGH SMYTH, I, p. 104.
2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 459. On trouvera des scènes analogues dans EYRE, *op. cit.*, II, p. 255 n. et p. 347 ; ROTH, *loc. cit.*, p. 394, 395, notamment ; GREY, II, p. 320 et suiv.
3. BROUGH SMYTH, I, p. 104, 112 ; ROTH, *loc. cit.*, p. 382.

gendre. Celui-ci, en retour, est tenu de s'en aller, accompagné par une troupe de parents et d'amis, provoquer un de ses frères tribaux, c'est-à-dire un homme qui appartient à la même classe matrimoniale que lui et qui, à ce titre, aurait pu épouser également la fille du mort. La provocation ne peut être refusée et les deux combattants s'infligent de sérieuses blessures aux épaules et aux cuisses. Le duel terminé, le provocateur remet à son adversaire la chevelure dont il avait provisoirement hérité. Ce dernier s'en va, à son tour, provoquer et combattre un autre de ses frères tribaux à qui la précieuse relique est ensuite transmise, mais toujours à titre provisoire ; elle passe ainsi de mains en mains et circule de groupe en groupe[1]. D'ailleurs, dans l'espèce de rage avec laquelle chaque parent se frappe, se brûle ou se taillade, il entre déjà quelque chose de ces mêmes sentiments : une douleur qui atteint ce paroxysme ne va pas sans colère. On ne peut pas n'être pas frappé des ressemblances que représentent ces pratiques avec celles de la vendetta. Les unes et les autres procèdent de ce même principe que la mort appelle des effusions de sang. Toute la différence est que, dans un cas, les victimes sont des parents et, dans l'autre, des étrangers. Nous n'avons pas à traiter spécialement de la vendetta qui ressortit plutôt à l'étude des institutions juridiques ; il convenait pourtant de montrer comment elle se rattache aux rites du deuil dont elle annonce la fin[2].

Dans certaines sociétés, le deuil se termine par une cérémonie dont l'effervescence atteint ou dépasse encore celle qui se produit lors des cérémonies inaugurales. Chez les Arunta, ce rite de clôture est appelé *Urpmilchima*. Spencer et Gillen ont assisté à deux de ces rites. L'un était célébré en l'honneur d'un homme, l'autre, d'une femme. Voici la description qu'ils nous donnent du dernier[3].

1. *North. Tr.*, p. 511-512.
2. DAWSON, p. 67 ; ROTH, *loc. cit.*, p. 366-367.
3. *Nat. Tr.*, p. 508-510.

On commence par fabriquer des ornements d'un genre très particulier, nommés *Chimurilia* par les hommes et *Aramurilia* par les femmes. Avec une sorte de résine, on fixe de petits os d'animaux, antérieurement recueillis et mis de côté, à des boucles de cheveux que des parentes de la morte ont fournies. On attache ces sortes de pendentifs à un de ces bandeaux de tête que les femmes portent communément et on y ajoute des plumes de kakatoès blanc et de perroquet. Ces préparatifs terminés, les femmes s'assemblent dans leur camp. Elles se peignent le corps de couleurs différentes suivant leur degré de parenté avec la défunte. Après s'être tenues embrassées les unes les autres pendant une dizaine de minutes, tout en faisant entendre un gémissement ininterrompu, elles se mettent en marche pour le tombeau. A une certaine distance, elles rencontrent un frère de sang de la morte, qu'accompagnent quelques-uns de ses frères tribaux. Tout le monde s'assied par terre et les lamentations recommencent. Un *pitchi*[1] qui contient les Chimurilia est alors présenté au frère aîné qui le serre contre son estomac ; on dit que c'est un moyen d'apaiser sa douleur. On sort un de ces Chimurilia et la mère de la morte s'en coiffe pendant quelques instants ; puis, il est remis dans le *pitchi* que les autres hommes serrent, à tour de rôle, contre leur poitrine. Enfin, le frère met les Chimurilia sur la tête des deux sœurs aînées et on reprend le chemin du tombeau. En route, la mère se jette à plusieurs reprises par terre, cherchant à se taillader la tête avec un bâton pointu. A chaque fois, les autres femmes la relèvent et semblent préoccupées de l'empêcher de se faire du mal. Une fois parvenue au tombeau, elle se précipite sur le tertre, s'efforce de le détruire avec ses mains, tandis que les autres femmes dansent littéralement sur elle. Les mères tribales et les tantes (sœurs du père de la morte) suivent son exemple ;

1. Petit vaisseau en bois dont il a déjà été question plus haut, p. 477.

elles aussi se jettent sur le sol, se frappent, se déchirent mutuellement ; leur corps finit par être tout ruisselant de sang. Au bout d'un certain temps, on les entraîne à l'écart. Les sœurs aînées font alors dans la terre du tombeau un trou où elles déposent les Chimurilia, préalablement mis en pièces. Une fois de plus, les mères tribales se jettent par terre et se tailladent la tête les unes des autres. A ce moment, « les pleurs et les gémissements des femmes qui se tenaient tout autour semblaient les porter au dernier degré de l'excitation. Le sang qui coulait tout le long de leur corps par-dessus la terre de pipe dont il était enduit leur donnait un air de spectres. A la fin, la vieille mère resta seule couchée sur le tombeau, complètement épuisée et gémissant faiblement ». Alors les autres la relevèrent, la débarrassèrent de la terre de pipe dont elle était recouverte ; ce fut la fin de la cérémonie et du deuil[1].

Chez les Warramunga, le rite final présente des caractères assez particuliers. Les effusions de sang ne semblent pas y tenir de place ; mais l'effervescence collective se traduit d'une autre manière.

Chez ce peuple, le corps avant d'être définitivement enterré, est exposé sur une sorte de plate-forme que l'on place dans les branches d'un arbre ; on le laisse s'y décomposer lentement jusqu'à ce qu'il ne reste plus que les os. On les recueille alors, et, à l'exception d'un humérus, on les dépose à l'intérieur d'une fourmilière. L'humérus est enveloppé dans un étui d'écorce que l'on orne de différentes manières. L'étui est apporté au camp au milieu des cris et des gémissements des femmes. Pendant les jours qui suivent, on célèbre une série de cérémonies totémiques qui se rapportent au totem du défunt et à l'histoire mythique des ancêtres dont le clan est descendu. C'est quand toutes

1. *Nat. Tr.*, p. 508-510. L'autre rite final auquel assistèrent Spencer et Gillen est décrit aux p. 503-508 du même ouvrage. Il ne diffère pas essentiellement de celui que nous venons d'analyser.

ces cérémonies sont terminées qu'on procède au rite de clôture.

Une tranchée, profonde d'un pied et longue de quinze, est pratiquée sur le terrain cérémoniel. Auparavant, on a exécuté sur le sol, à quelque distance de là, un dessin totémique qui représente le totem du mort et certains des endroits où l'ancêtre a séjourné. Tout près de ce dessin, une petite fosse a été creusée dans la terre. Dix hommes décorés s'avancent alors les uns derrière les autres et, les mains croisées derrière la tête, les jambes écartées, ils se tiennent au-dessus de la tranchée. A un signal donné, les femmes accourent du camp dans le plus profond silence ; une fois à proximité, elles se mettent en file indienne, la dernière tenant entre ses mains l'étui qui contient l'humérus. Puis, toutes se jettent par terre et, marchant sur les mains et sur les genoux, elles passent, tout le long de la tranchée, entre les jambes écartées des hommes. La scène dénote un grand état d'excitation sexuelle. Aussitôt que la dernière femme a passé, on lui enlève l'étui, on le porte vers la fosse auprès de laquelle se tient un vieillard ; celui-ci, d'un coup sec, brise l'os et on enterre précipitamment les débris. Pendant ce temps, les femmes sont restées plus loin, le dos tourné à la scène qu'il leur est interdit de regarder. Mais quand elles entendent le coup de hache, elles s'enfuient en poussant des cris et des gémissements. Le rite est accompli ; le deuil est terminé[1].

II

Ces rites ressortissent à un type très différent de ceux que nous avons précédemment constitués. Ce n'est pas à dire que l'on ne puisse trouver entre les uns et les autres des ressemblances importantes que nous aurons à noter ;

1. *North. Tr.*, p. 531-540.

mais les différences sont peut-être plus apparentes. Au lieu de danses joyeuses, de chants, de représentations dramatiques qui distraient et qui détendent les esprits, ce sont des pleurs, des gémissements, en un mot, les manifestations les plus variées de la tristesse angoissée et d'une sorte de pitié mutuelle, qui tiennent toute la scène. Sans doute, il y a également, au cours de l'Intichiuma, des effusions de sang ; mais ce sont des oblations faites dans un mouvement de pieux enthousiasme. Si les gestes se ressemblent, les sentiments qu'ils expriment sont différents et même opposés. De même, les rites ascétiques impliquent bien des privations, des abstinences, des mutilations, mais qui doivent être supportées avec une fermeté impassible et une sorte de sérénité. Ici, au contraire, l'abattement, les cris, les pleurs sont de règle. L'ascète se torture pour attester, à ses yeux et aux yeux de ses semblables, qu'il est au-dessus de la souffrance. Dans le deuil, on se fait du mal pour prouver que l'on souffre. On reconnaît à tous ces signes les traits caractéristiques des rites piaculaires.

Comment donc s'expliquent-ils ?

Un premier fait est constant : c'est que le deuil n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles[1]. Si les parents pleurent, se lamentent, se meurtrissent, ce n'est pas qu'ils se sentent personnellement atteints par la mort de leur proche. Sans doute, il peut se faire, dans des cas particuliers, que le chagrin exprimé soit réellement ressenti[2]. Mais, le plus généralement, il n'y a aucun rapport entre les sentiments éprouvés et les gestes exécutés par les acteurs du rite[3]. Si, au moment même où les pleureurs paraissent le plus accablés par la douleur, on leur adresse la parole pour les entretenir de quelque intérêt temporel,

1. Contrairement à ce que dit JEVONS, *Introd. to the History of Relig.*, p. 46 et suiv.

2. C'est ce qui fait dire à DAWSON que le deuil est sincèrement porté (p. 66). Mais EYLMANN assure n'avoir connu qu'un seul cas où il y ait eu blessure par chagrin réellement ressenti (*op. cit.*, p. 113).

3. *Nat. Tr.*, p. 510.

il arrive souvent qu'ils changent aussitôt de visage et de ton, prennent un air riant et causent le plus gaiement du monde[1]. Le deuil n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle ; c'est un devoir imposé par le groupe. On se lamente, non pas simplement parce qu'on est triste, mais parce qu'on est tenu de se lamenter. C'est une attitude rituelle qu'on est obligé d'adopter par respect pour l'usage, mais qui est, dans une large mesure, indépendante de l'état affectif des individus. Cette obligation est, d'ailleurs, sanctionnée par des peines ou mythiques ou sociales. On croit, par exemple, que quand un parent ne porte pas le deuil comme il convient, l'âme du mort s'attache à ses pas et le tue[2]. Dans d'autres cas, la société ne s'en remet pas aux forces religieuses du soin de punir les négligents ; elle intervient elle-même et réprime les fautes rituelles. Si un gendre ne rend pas à son beau-père les devoirs funéraires qu'il lui doit, s'il ne se fait pas les incisions prescrites, ses beaux-pères tribaux lui reprennent sa femme et la donnent à un autre[3]. Aussi, pour se mettre en règle avec l'usage, force-t-on parfois les larmes à couler par des moyens artificiels[4].

D'où vient cette obligation ?

Ethnographes et sociologues se sont généralement contentés de la réponse que les indigènes eux-mêmes font à cette question. On dit que le mort veut être pleuré, qu'en lui refusant le tribut de regrets auxquels il a droit, on l'offense, et que le seul moyen de prévenir sa colère est de se conformer à ses volontés[5].

Mais cette explication mythologique ne fait que modifier les termes du problème, sans le résoudre ; car encore faudrait-il savoir pourquoi le mort réclame impérativement

1. EYLMANN, p. 238-239.
2. *North. Tr.*, p. 507 ; *Nat. Tr.*, p. 498.
3. *Nat. Tr.*, p. 500 ; EYLMANN, p. 227.
4. BROUGH SMYTH, I, p. 114.
5. *Nat. Tr.*, p. 510.

le deuil. On dira qu'il est dans la nature de l'homme de vouloir être plaint et regretté. Mais expliquer par ce sentiment l'appareil complexe de rites qui constitue le deuil, c'est prêter à l'Australien des exigences affectives dont le civilisé lui-même ne fait pas preuve. Admettons — ce qui n'est pas évident *a priori* — que l'idée de n'être pas oublié trop vite soit naturellement douce à l'homme qui pense à l'avenir. Il resterait à établir qu'elle a jamais tenu assez de place dans le cœur des vivants pour qu'on ait pu raisonnablement attribuer aux morts une mentalité qui procéderait presque tout entière de cette préoccupation. Surtout, il paraît invraisemblable qu'un tel sentiment ait pu obséder et passionner à ce point des hommes qui ne sont guère habitués à penser au-delà de l'heure présente. Loin que le désir de se survivre dans la mémoire de ceux qui restent en vie doive être considéré comme l'origine du deuil, on en vient bien plutôt à se demander si ce ne serait pas le deuil lui-même qui, une fois institué, aurait éveillé l'idée et le goût des regrets posthumes.

L'interprétation classique apparaît comme plus insoutenable encore quand on sait ce qui constitue le deuil primitif. Il n'est pas fait simplement de pieux regrets accordés à celui qui n'est plus, mais de dures abstinences et de cruels sacrifices. Le rite n'exige pas seulement qu'on pense mélancoliquement au défunt, mais qu'on se frappe, qu'on se meurtrisse, qu'on se lacère, qu'on se brûle. Nous avons même vu que les gens en deuil mettent à se torturer un tel emportement que, parfois, ils ne survivent pas à leurs blessures. Quelle raison le mort a-t-il de leur imposer ces supplices ? Une telle cruauté dénote de sa part autre chose que le désir de n'être pas oublié. Pour qu'il trouve du plaisir à voir souffrir les siens, il faut qu'il les haïsse, qu'il soit avide de leur sang. Cette férocité paraîtra, sans doute, naturelle à ceux pour qui tout esprit est nécessairement une puissance malfaisante et redoutée. Mais nous savons qu'il y a des esprits de toute sorte ; comment se fait-il que

l'âme du mort soit nécessairement un esprit mauvais ? Tant que l'homme est en vie, il aime ses parents, il échange avec eux des services. N'est-il pas étrange que son âme, aussitôt qu'elle est libérée du corps, se dépouille instantanément de ses sentiments anciens pour devenir un génie méchant et tourmenteur ? C'est pourtant une règle générale que le mort continue la personnalité du vivant, qu'il a le même caractère, les mêmes haines et les mêmes affections. Il s'en faut donc que la métamorphose se comprenne d'elle-même. Il est vrai que les indigènes l'admettent implicitement, quand ils expliquent le rite par les exigences du mort ; mais il s'agit précisément de savoir d'où leur est venue cette conception. Bien loin qu'elle puisse être regardée comme un truisme, elle est aussi obscure que le rite lui-même et, par suite, elle ne peut suffire à en rendre compte.

Enfin, alors même qu'on aurait trouvé les raisons de cette surprenante transformation, il resterait à expliquer pourquoi elle n'est que temporaire. Car elle ne dure pas au-delà du deuil ; une fois les rites accomplis, le mort redevient ce qu'il était de son vivant, un parent affectueux et dévoué. Il met au service des siens les pouvoirs nouveaux qu'il tient de sa nouvelle condition[1]. Désormais, on voit en lui un bon génie, toujours prêt à assister ceux que naguère il tourmentait. D'où peuvent venir ces revirements successifs ? Si les mauvais sentiments que l'on prête à l'âme viennent uniquement de ce qu'elle n'est plus en vie, ils devraient rester invariables et, si le deuil en dérive, il devrait être sans terme.

Ces explications mythiques expriment l'idée que l'indigène se fait du rite, non le rite lui-même. Nous pouvons donc les écarter pour nous mettre en face de la réalité qu'elles traduisent, mais en la défigurant. Si le deuil diffère des autres formes du culte positif, il est un côté par

1. On trouve plusieurs exemples de cette croyance dans HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 435. Cf. STREHLOW, I, p. 15-16, et II, p. 7.

où il leur ressemble : lui aussi est fait de cérémonies collectives qui déterminent, chez ceux qui y participent, un état d'effervescence. Les sentiments surexcités sont différents ; mais la surexcitation est la même. Il est donc présumable que l'explication des rites joyeux est susceptible de s'appliquer aux rites tristes, à condition que les termes en soient transportés.

Quand un individu meurt, le groupe familial auquel il appartient se sent amoindri et, pour réagir contre cet amoindrissement, il s'assemble. Un commun malheur a les mêmes effets que l'approche d'un événement heureux : il avive les sentiments collectifs qui, par suite, inclinent les individus à se rechercher et à se rapprocher. Nous avons même vu ce besoin de concentration s'affirmer parfois avec une énergie particulière : on s'embrasse, on s'enlace, on se serre le plus possible les uns contre les autres. Mais l'état affectif dans lequel se trouve alors le groupe reflète les circonstances qu'il traverse. Non seulement les proches le plus directement atteints apportent à l'assemblée leur douleur personnelle, mais la société exerce sur ses membres une pression morale pour qu'ils mettent leurs sentiments en harmonie avec la situation. Permettre qu'ils restent indifférents au coup qui la frappe et la diminue, ce serait proclamer qu'elle ne tient pas dans leurs cœurs la place à laquelle elle a droit ; ce serait la nier elle-même. Une famille qui tolère qu'un des siens puisse mourir sans être pleuré témoigne par là qu'elle manque d'unité morale et de cohésion : elle abdique ; elle renonce à être. De son côté, l'individu, quand il est fermement attaché à la société dont il fait partie, se sent moralement tenu de participer à ses tristesses et à ses joies ; s'en désintéresser, ce serait rompre les liens qui l'unissent à la collectivité ; ce serait renoncer à la vouloir, et se contredire. Si le chrétien, pendant les fêtes commémoratives de la Passion, si le juif, au jour anniversaire de la chute de Jérusalem, jeûnent et se mortifient, ce n'est pas pour

donner cours à une tristesse spontanément éprouvée. Dans ces circonstances, l'état intérieur du croyant est hors de proportions avec les dures abstinences auxquelles il se soumet. S'il est triste, c'est, avant tout, parce qu'il s'astreint à être triste et il s'y astreint pour affirmer sa foi. L'attitude de l'Australien pendant le deuil s'explique de la même manière. S'il pleure, s'il gémit, ce n'est pas simplement pour traduire un chagrin individuel ; c'est pour remplir un devoir au sentiment duquel la société ambiante ne manque pas de le rappeler à l'occasion.

On sait d'autre part comment les sentiments humains s'intensifient quand ils s'affirment collectivement. La tristesse, comme la joie, s'exalte, s'amplifie en se répercutant de conscience en conscience et vient, par suite, s'exprimer au-dehors sous forme de mouvements exubérants et violents. Ce n'est plus l'agitation joyeuse que nous observions naguère ; ce sont des cris, des hurlements de douleur. Chacun est entraîné par tous ; il se produit comme une panique de tristesse. Quand la douleur en arrive à ce degré d'intensité, il s'y mêle une sorte de colère et d'exaspération. On éprouve le besoin de briser, de détruire quelque chose. On s'en prend à soi-même ou aux autres. On se frappe, on se blesse, on se brûle, ou bien on se jette sur autrui pour le frapper, le blesser et le brûler. Ainsi s'est établi l'usage de se livrer, pendant le deuil, à de véritables orgies de tortures. Il nous paraît très vraisemblable que la vendetta et la chasse aux têtes n'ont pas d'autre origine. Si tout décès est attribué à quelque sortilège magique et si, pour cette raison, on croit que le mort doit être vengé, c'est qu'on éprouve le besoin de trouver, à tout prix, une victime sur laquelle puissent se décharger la douleur et la colère collectives. Cette victime, on va naturellement la chercher au-dehors ; car un étranger est un sujet *minoris resistentiae* ; comme il n'est pas protégé par les sentiments de sympathie qui s'attachent à un parent ou à un voisin, il n'y a rien en lui qui repousse et

neutralise les sentiments mauvais et destructifs que la mort a éveillés. C'est, sans doute, pour la même raison que la femme sert, plus souvent que l'homme, d'objet passif aux rites les plus cruels du deuil ; parce qu'elle a une moindre valeur sociale, elle est plus directement désignée pour l'office de bouc émissaire.

On voit que cette explication du deuil fait complètement abstraction de la notion d'âme ou d'esprit. Les seules forces qui sont réellement en jeu sont de nature tout impersonnelle : ce sont les émotions que soulève dans le groupe la mort d'un de ses membres. Mais le primitif ignore le mécanisme psychique d'où résultent toutes ces pratiques. Quand donc il essaie de s'en rendre compte, il est obligé de s'en forger une tout autre explication. Tout ce qu'il sait, c'est qu'il est tenu de se mortifier douloureusement. Comme toute obligation éveille l'idée d'une volonté qui oblige, il cherche autour de lui d'où peut provenir la contrainte qu'il subit. Or, il est une puissance morale dont la réalité lui paraît certaine et qui semble tout indiquée pour ce rôle : c'est l'âme que la mort a mise en liberté. Car, qui peut s'intéresser plus qu'elle aux contrecoups que sa propre mort peut avoir sur les vivants ? On imagine donc que, si ces derniers s'infligent un traitement contre nature, c'est pour se conformer à ses exigences. C'est ainsi que l'idée d'âme a dû intervenir après coup dans la mythologie du deuil. D'autre part, comme on lui prête, à ce titre, des exigences inhumaines, il faut bien supposer qu'en quittant le corps qu'elle animait, elle a dépouillé tout sentiment humain. Ainsi s'explique la métamorphose qui fait du parent d'hier un ennemi redouté. Cette transformation n'est pas à l'origine du deuil ; c'en est plutôt la conséquence. Elle traduit le changement qui est survenu dans l'état affectif du groupe : on ne pleure pas le mort parce qu'on le craint ; on le craint parce qu'on le pleure.

Mais ce changement de l'état affectif ne peut être que temporaire ; car les cérémonies du deuil, en même temps

qu'elles en résultent, y mettent un terme. Elles neutralisent peu à peu les causes mêmes qui leur ont donné naissance. Ce qui est à l'origine du deuil, c'est l'impression d'affaiblissement que ressent le groupe quand il perd un de ses membres. Mais cette impression même a pour effet de rapprocher les individus les uns des autres, de les mettre plus étroitement en rapports, de les associer dans un même état d'âme, et, de tout cela, se dégage une sensation de réconfort qui compense l'affaiblissement initial. Puisqu'on pleure en commun, c'est qu'on tient toujours les uns aux autres et que la collectivité, en dépit du coup qui l'a frappée, n'est pas entamée. Sans doute, on ne met alors en commun que des émotions tristes ; mais communier dans la tristesse, c'est encore communier, et toute communion des consciences, sous quelques espèces qu'elle se fasse, rehausse la vitalité sociale. La violence exceptionnelle des manifestations par lesquelles s'exprime nécessairement et obligatoirement la douleur commune atteste même que la société est, à ce moment, plus vivante et plus agissante que jamais. En fait, quand le sentiment social est froissé douloureusement, il réagit avec plus de force qu'à l'ordinaire : on ne tient jamais autant à sa famille que quand elle vient d'être éprouvée. Ce surcroît d'énergie efface d'autant plus complètement les effets du désemparement qui s'était produit à l'origine, et ainsi se dissipe la sensation de froid que la mort apporte partout avec elle. Le groupe sent que les forces lui reviennent progressivement ; il se reprend à espérer et à vivre. On sort du deuil et on en sort grâce au deuil lui-même. Mais, puisque l'idée qu'on se fait de l'âme reflète l'état moral de la société, cette idée doit changer quand cet état change. Quand on était dans la période d'abattement et d'angoisse, on se représentait l'âme sous les traits d'un être malfaisant, tout occupé à persécuter les hommes. Maintenant qu'on se sent de nouveau en confiance et en sécurité, on doit admettre qu'elle a repris sa nature première et ses premiers sentiments de

tendresse et de solidarité. Ainsi peut s'expliquer la manière très différente dont elle est conçue aux différents moments de son existence[1].

Non seulement les rites du deuil déterminent certains des caractères secondaires qui sont attribués à l'âme, mais ils ne sont peut-être pas étrangers à l'idée qu'elle survit au corps. Pour pouvoir comprendre les pratiques auxquelles il se soumet à la mort d'un parent, l'homme est obligé de croire qu'elles ne sont pas indifférentes au défunt. Les effusions de sang qui se pratiquent si largement pendant le deuil sont de véritables sacrifices offerts au mort[2]. C'est donc que, du mort, il survit quelque chose ; et comme ce n'est pas le corps, qui, manifestement, est immobile et se décompose, ce ne peut être que l'âme. Sans doute, il est impossible de dire avec exactitude quelle a été la part de ces considérations dans la genèse de l'idée de survie. Mais il est vraisemblable que l'influence du culte a été ici ce qu'elle est ailleurs. Les rites sont plus aisément explicables quand on s'imagine qu'ils s'adressent à des êtres personnels ; les hommes ont donc été induits à étendre l'influence des personnalités mythiques dans la vie religieuse. Pour pouvoir rendre compte du deuil, ils ont prolongé l'existence de l'âme au-delà du tombeau. C'est un nouvel exemple de la manière dont les rites réagissent sur les croyances.

1. On se demandera peut-être pourquoi des cérémonies répétées sont nécessaires pour produire l'apaisement qui suit le deuil. Mais c'est, d'abord, que les funérailles sont souvent très longues ; elles comprennent des opérations multiples qui s'échelonnent sur de longs mois. Elles prolongent et entretiennent ainsi le trouble moral déterminé par la mort (cf. HERTZ, La représentation collective de la mort, in *Année sociol.*, X, p. 48 et suiv.). D'une manière générale, la mort est un changement d'état grave qui a, dans le groupe, des répercussions étendues et durables. Il faut du temps pour en neutraliser les effets.

2. Dans un cas que rapporte Grey d'après une observation de Bussel, le rite a tout l'aspect du sacrifice : le sang est répandu sur le corps même du mort (GREY, II, p. 330). Dans d'autres cas, il y a comme une offrande de la barbe : les gens en deuil coupent une partie de leur barbe qu'ils jettent sur le cadavre (*ibid.*, p. 335).

III

Mais la mort n'est pas le seul événement qui puisse troubler une communauté. Il y a, pour les hommes, bien d'autres occasions de s'attrister ou de s'angoisser, et, par conséquent, on peut prévoir que même les Australiens connaissent et pratiquent d'autres rites piaculaires que le deuil. Il est, cependant, remarquable qu'on n'en trouve, dans les récits des observateurs, qu'un petit nombre d'exemples.

Un premier rite de ce genre ressemble de très près à ceux qui viennent d'être étudiés. On se rappelle comment, chez les Arunta, chaque groupe local attribue des vertus exceptionnellement importantes à sa collection de churinga : c'est un palladium collectif au sort duquel le sort même de la collectivité passe pour être lié. Aussi, quand des ennemis ou des blancs réussissent à dérober un de ces trésors religieux, cette perte est-elle considérée comme une calamité publique. Or ce malheur est l'occasion d'un rite qui a tous les caractères d'un deuil : on s'enduit le corps de terre de pipe blanche et on reste au camp pendant deux semaines à pleurer et à se lamenter[1]. C'est une preuve nouvelle que le deuil est déterminé non par la manière dont est conçue l'âme du mort, mais par des causes impersonnelles, par l'état moral du groupe. Voilà, en effet, un rite qui, par sa structure, est indistinct du deuil proprement dit et qui, pourtant, est indépendant de toute notion d'esprit ou de démon malfaisant[2].

Une autre circonstance qui donne lieu à des cérémonies

1. *Nat. Tr.*, p. 135-136.

2. Sans doute, chaque churinga passe pour être en rapports avec un ancêtre. Mais ce n'est pas pour apaiser les esprits des ancêtres qu'on porte le deuil des churinga perdus. Nous avons montré d'ailleurs (p. 173) que l'idée d'ancêtre n'est intervenue que secondairement et après coup dans la notion du churinga.

de même nature est l'état de détresse où se trouve la société à la suite de récoltes insuffisantes. « Les indigènes qui habitent les environs du lac Eyre, dit Eylmann, cherchent également à conjurer l'insuffisance des ressources alimentaires au moyen de cérémonies secrètes. Mais plusieurs des pratiques rituelles qu'on observe dans cette région se distinguent de celles dont il a été précédemment question : ce n'est pas par des danses symboliques, par des mouvements mimétiques ni par des décorations éblouissantes que l'on cherche à agir sur les puissances religieuses ou sur les forces de la nature, mais au moyen de souffrances que les individus s'infligent à eux-mêmes. Dans les territoires du nord, c'est aussi par des tortures, telles que jeûnes prolongés, veilles, danses poursuivies jusqu'à l'épuisement des danseurs, douleurs physiques de toute sorte, que l'on s'efforce d'apaiser les puissances qui sont mal disposées pour les hommes »[1]. Les supplices auxquels les indigènes se soumettent dans ce but les laissent parfois dans un tel état de fatigue qu'ils sont, pendant de longs jours, incapables d'aller à la chasse[2].

C'est surtout pour lutter contre la sécheresse que ces pratiques sont employées. C'est que le manque d'eau a pour conséquence une disette générale. Pour remédier au mal, on recourt aux moyens violents. Un de ceux qui sont en usage est l'extraction d'une dent. Chez les Kaitish, par exemple, on arrache à un individu une incisive que l'on suspend à un arbre[3]. Chez les Dieri, l'idée de la pluie est étroitement associée à celle d'incisions sanglantes qui sont pratiquées dans la peau du thorax et des bras[4]. Chez ce même peuple, quand la sécheresse est très grande, le grand conseil se réunit et convoque toute la tribu. C'est un véritable événement tribal. Des femmes sont envoyées dans

1. *Op. cit.*, p. 207 ; cf. p. 116.
2. Eylmann, p. 208.
3. *Ibid.*, p. 211.
4. Howitt, The Dieri, in *J.A.I.*, XX (1891), p. 93.

toutes les directions pour avertir les gens de se réunir à un endroit et à un moment déterminés. Une fois qu'ils sont assemblés, ils font entendre des gémissements, ils crient d'une voix perçante l'état misérable de la contrée et ils demandent aux *Mura-mura* (ancêtres mythiques) de leur conférer le pouvoir de faire tomber une pluie abondante[1]. Dans les cas, très rares d'ailleurs, où il y a eu excès d'humidité, une cérémonie analogue a lieu pour arrêter la pluie. Les vieillards entrent alors dans un véritable état de frénésie[2] et les cris que pousse la foule sont pénibles à entendre[3].

Spencer et Gillen nous décrivent, sous le nom d'Intichiuma, une cérémonie qui pourrait bien avoir le même objet et la même origine que les précédentes : une torture physique est employée pour déterminer une espèce animale à se multiplier. Il y a, chez les Urabanna, un clan qui a pour totem une sorte de serpent appelé *wadnungadni*. Voici comment procède le chef du clan pour empêcher que cet animal ne vienne à manquer. Après s'être décoré, il s'agenouille par terre, les bras étendus dans toute leur longueur. Un assistant pince entre ses doigts la peau du bras droit et l'opérateur enfonce, à travers le pli ainsi formé, un os pointu, de cinq pouces de long. On traite de même le bras gauche. Cette auto-mutilation est censée produire le résultat désiré[4]. Chez les Dieri, un rite analogue est employé pour déterminer les poules sauvages à pondre : les opérateurs se percent le scrotum[5]. Dans certaines autres tribus du lac Eyre, on se perce l'oreille pour amener les ignames à se produire[6].

Mais les disettes totales et partielles ne sont pas les seuls

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 394.
2. Howitt, *ibid.*, p. 396.
3. Communication de Gason, in *J.A.I.*, XXIV (1895), p. 175.
4. *North. Tr.*, p. 286.
5. Gason, *The Dieyerie Tribe, in* Curr, II, p. 68.
6. Gason, *ibid.* ; Eylmann, p. 208.

fléaux qui puissent s'abattre sur une tribu. D'autres événements se produisent, plus ou moins périodiquement, qui menacent ou paraissent menacer l'existence collective. C'est le cas, par exemple, de l'aurore australe. Les Kurnai croient que c'est un feu allumé dans le ciel par le grand dieu Mungan-ngaua ; c'est pourquoi, quand ils l'aperçoivent, ils ont peur que l'incendie ne s'étende à la terre et ne les dévore. Il en résulte une grande effervescence dans le camp. On agite une main desséchée de mort à laquelle les Kurnai attribuent des vertus variées, et on pousse des cris tels que : « Renvoie-le ; ne nous laisse pas brûler ». En même temps, ont lieu, sur l'ordre des vieillards, des échanges de femmes, ce qui est toujours l'indice d'une grande excitation[1]. Les mêmes licences sexuelles sont signalées chez les Wiimbaio toutes les fois qu'un fléau paraît imminent, et notamment en temps d'épidémie[2].

Sous l'influence de ces idées, les mutilations ou effusions de sang sont parfois considérées comme un moyen efficace pour guérir les maladies. Chez les Dieri, quand il arrive un accident à un enfant, ses proches se donnent des coups sur la tête soit avec un bâton soit avec un boomerang, jusqu'à ce que le sang coule sur leur visage. On croit, par ce procédé, soulager l'enfant de son mal[3]. Ailleurs, on s'imagine obtenir le même résultat au moyen d'une cérémonie totémique supplémentaire[4]. On peut rapprocher de ces faits l'exemple, cité plus haut, d'une cérémonie spécialement célébrée pour effacer les effets d'une faute rituelle[5]. Sans

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 277 et 430.
2. *Ibid.*, p. 195.
3. Gason, *The Dieyerie Tribe*, *in* Curr, II, p. 69. Le même procédé est employé pour expier un ridicule. Quand une personne, par sa maladresse ou autrement, a excité le rire des assistants, elle demande à l'un d'eux de la frapper sur la tête jusqu'à ce que le sang coule. A ce moment, les choses sont remises en état et la personne dont on se moquait participe elle-même à la gaieté de son entourage (*ibid.*, p. 70).
4. Eylmann, p. 212 et 447.
5. V. plus haut, p. 551.

doute, dans ces deux derniers cas, il n'y a ni blessures, ni coups, ni souffrances physiques d'aucune sorte ; cependant, le rite ne diffère pas en nature des précédents : il s'agit toujours de détourner un mal ou d'expier une faute au moyen d'une prestation rituelle extraordinaire.

Tels sont, en dehors du deuil, les seuls cas de rites piaculaires que nous ayons réussi à relever en Australie. Il est probable, il est vrai, que certains ont dû nous échapper et on peut présumer également que d'autres sont restés inaperçus des observateurs. Cependant, si les seuls que l'on ait découverts jusqu'à présent sont en petit nombre, c'est vraisemblablement qu'ils ne tiennent pas une grande place dans le culte. On voit combien il s'en faut que les religions primitives soient filles de l'angoisse et de la crainte, puisque les rites qui traduisent des émotions douloureuses y sont relativement rares. C'est, sans doute, que, si l'Australien mène une existence misérable, comparée à celle des peuples plus civilisés, en revanche, il demande si peu de choses à la vie qu'il se contente à peu de frais. Tout ce qu'il lui faut, c'est que la nature suive son cours normal, que les saisons se succèdent régulièrement, que la pluie tombe, à l'époque ordinaire, en abondance et sans excès ; or les grandes perturbations dans l'ordre cosmique sont toujours exceptionnelles. Aussi a-t-on pu remarquer que la plupart des rites piaculaires réguliers dont nous avons plus haut rapporté des exemples ont été observés dans les tribus du centre où les sécheresses sont fréquentes et constituent de véritables désastres. Il reste, il est vrai, surprenant que les rites piaculaires qui sont spécialement destinés à expier le péché semblent faire presque complètement défaut. Cependant l'Australien, comme tout homme, doit commettre des fautes rituelles qu'il a intérêt à racheter ; on peut donc se demander si le silence des textes sur ce point n'est pas imputable aux insuffisances de l'observation.

Mais, si peu nombreux que soient les faits qu'il nous a été possible de recueillir, ils ne laissent pas d'être instructifs.

Quand on étudie les rites piaculaires dans les religions plus avancées, où les forces religieuses sont individualisées, ils paraissent être étroitement solidaires de conceptions anthropomorphiques. Si le fidèle s'impose des privations, se soumet à des sévices, c'est pour désarmer la malveillance qu'il prête à certains des êtres sacrés dont il croit dépendre. Pour apaiser leur haine ou leur colère, il va au-devant de leurs exigences ; il se frappe lui-même pour n'être pas frappé par eux. Il semble donc que ces pratiques n'ont pu prendre naissance qu'à partir du moment où dieux et esprits furent conçus comme des personnes morales, capables de passions analogues à celles des humains. C'est pour cette raison que Robertson Smith crut pouvoir reporter à une date relativement récente les sacrifices expiatoires, tout comme les oblations sacrificielles. Suivant lui, les effusions de sang qui caractérisent ces rites auraient été d'abord de simples procédés de communion : l'homme aurait répandu son sang sur l'autel pour resserrer les liens qui l'unissaient à son dieu. Le rite n'aurait pris un caractère piaculaire et pénal que quand sa signification première fut oubliée et quand l'idée nouvelle qu'on se faisait des êtres sacrés permit de lui attribuer une autre fonction[1].

Mais, puisque l'on rencontre des rites piaculaires dès les sociétés australiennes, il est impossible de leur assigner une origine aussi tardive. D'ailleurs, tous ceux que nous venons d'observer, sauf un[2], sont indépendants de toute conception anthropomorphique : il n'y est question ni de dieux ni d'esprits. C'est par elles-mêmes et directement que les abstinences et les effusions de sang arrêtent les disettes et guérissent les maladies. Entre le rite et les effets qu'il est censé produire aucun être spirituel ne vient insérer son action. Les personnalités mythiques n'y sont donc

1. *The Religion of the Semites*, lect. XI.
2. C'est le cas des Dieri invoquant, d'après Gason, les Mura-Mura de l'eau, en temps de sécheresse.

intervenues qu'ultérieurement. Une fois que le mécanisme rituel fut établi, elles ont servi à le rendre plus commodément représentable aux intelligences ; mais elles ne sont pas conditions de son existence. C'est pour d'autres raisons qu'il s'est institué ; c'est à une autre cause qu'il doit son efficacité.

Il agit par les forces collectives qu'il met en jeu. Un malheur paraît-il imminent qui menace la collectivité ? Celle-ci se réunit, comme à la suite d'un deuil, et c'est naturellement une impression d'inquiétude et d'angoisse qui domine le groupe assemblé. La mise en commun de ces sentiments a, comme toujours, pour effet de les intensifier. En s'affirmant, ils s'exaltent, s'enfièvrent, atteignent un degré de violence qui se traduit par la violence correspondante des gestes qui les expriment. Comme à la mort d'un proche, on pousse des cris terribles, on s'emporte, on sent le besoin de déchirer et de détruire ; c'est pour satisfaire ce besoin qu'on se frappe, qu'on se blesse, qu'on fait couler le sang. Mais quand des émotions ont cette vivacité, elles ont beau être douloureuses, elles n'ont rien de déprimant ; elles dénotent, au contraire, un état d'effervescence qui implique une mobilisation de toutes nos forces actives et même un afflux d'énergies extérieures. Peu importe que cette exaltation ait été provoquée par un événement triste, elle ne laisse pas d'être réelle et elle ne diffère pas spécifiquement de celle qu'on observe dans les fêtes joyeuses. Parfois même, elle se manifeste par des mouvements de même nature : c'est la même frénésie qui saisit les fidèles, c'est le même penchant aux débauches sexuelles, signe certain d'une grande surexcitation nerveuse. Déjà Robertson Smith avait remarqué cette curieuse influence des rites tristes dans les cultes sémitiques : « Dans les temps difficiles, dit-il, alors que les pensées des hommes étaient habituellement sombres, ils recouraient aux excitations physiques de la religion, comme, maintenant, ils se réfugient dans le vin. En règle générale, quand, chez les Sémites, le

culte commençait par des pleurs et des lamentations — comme dans le deuil d'Adonis ou comme dans les grands rites expiatoires qui devinrent fréquents pendant les derniers temps — une brusque révolution faisait succéder, au service funèbre par lequel s'était ouverte la cérémonie, une explosion de gaîté et de réjouissances[1] ». En un mot, alors même que les cérémonies religieuses ont pour point de départ un fait inquiétant ou attristant, elles gardent, sur l'état affectif du groupe et des individus, leur pouvoir stimulant. Par cela seul qu'elles sont collectives, elles élèvent le ton vital. Or, quand on sent en soi de la vie — que ce soit sous forme d'irritation pénible ou de joyeux enthousiasme — on ne croit pas à la mort ; on se rassure donc, on reprend courage et, subjectivement, tout se passe comme si le rite avait réellement écarté le danger que l'on redoutait. Voilà comment on attribue aux mouvements dont il est fait, aux cris poussés, au sang versé, aux blessures qu'on s'inflige ou qu'on inflige à d'autres, des vertus curatives ou préventives ; et, comme ces différents sévices font nécessairement souffrir, la souffrance, par elle-même, finit par être considérée comme un moyen de conjurer le mal, de guérir la maladie[2]. Plus tard, quand la plupart des forces religieuses eurent pris la forme de personnalités morales, on expliqua l'efficacité de ces pratiques en imaginant qu'elles avaient pour objet d'apaiser un dieu malfaisant ou irrité. Mais ces conceptions ne font que refléter le rite et les sentiments qu'il suscite ; elles en sont une interprétation, et non la cause déterminante.

Un manquement rituel n'agit pas d'une autre manière. Lui aussi est une menace pour la collectivité ; il l'atteint dans son existence morale, puisqu'il l'atteint dans ses

1. *Op. cit.*, p. 262.
2. Il est d'ailleurs possible que la croyance aux vertus moralement tonifiantes de la souffrance (v. plus haut, p. 446) ait ici joué quelque rôle. Puisque la douleur sanctifie, puisqu'elle élève le niveau religieux du fidèle, elle peut aussi le relever quand il est tombé au-dessous de la normale.

croyances. Mais que la colère qu'il détermine s'affirme ostensiblement et avec énergie, et elle compense le mal qui l'a causée. Car si elle est vivement ressentie par tous, c'est que l'infraction commise est une exception et que la foi commune reste entière. L'unité morale du groupe n'est donc pas en danger. Or la peine infligée à titre d'expiation n'est que la manifestation de cette colère publique, la preuve matérielle de son unanimité. Elle a donc réellement l'effet réparateur qu'on lui attribue. Au fond, le sentiment qui est à la racine des rites proprement expiatoires ne diffère pas en nature de celui que nous avons trouvé à la base des autres rites piaculaires : c'est une sorte de douleur irritée qui tend à se manifester par des actes de destruction. Tantôt elle se soulage au détriment de celui-là même qui l'éprouve ; tantôt, c'est aux dépens d'un tiers étranger. Mais dans les deux cas, le mécanisme psychique est essentiellement le même[1].

IV

Un des plus grands services que Robertson Smith ait rendus à la science des religions est d'avoir mis en lumière l'ambiguïté de la notion du sacré.

Les forces religieuses sont de deux sortes. Les unes sont bienfaisantes, gardiennes de l'ordre physique et moral, dispensatrices de la vie, de la santé, de toutes les qualités que les hommes estiment : c'est le cas du principe totémique, épars dans toute l'espèce, de l'ancêtre mythique, de l'animal-protecteur, des héros civilisateurs, des dieux tutélaires de toute espèce et de tout degré. Peu importe qu'elles soient conçues comme des personnalités distinctes ou comme des énergies diffuses ; sous l'une et sous l'autre forme, elles jouent le même rôle et affectent de la même

1. Cf. ce que nous avons dit sur l'expiation dans notre *Division du travail social*, 3e éd., p. 64 et suiv.

manière la conscience des fidèles : le respect qu'elles inspirent est mêlé d'amour et de reconnaissance. Les choses et les personnes qui sont normalement en rapports avec elles participent des mêmes sentiments et du même caractère : ce sont les choses et les personnes saintes. Tels sont les lieux consacrés au culte, les objets qui servent dans les rites réguliers, les prêtres, les ascètes, etc. — Il y a, d'autre part, les puissances mauvaises et impures, productrices de désordres, causes de mort, de maladies, instigatrices de sacrilèges. Les seuls sentiments que l'homme ait pour elles sont une crainte où il entre généralement de l'horreur. Telles sont les forces sur lesquelles et par lesquelles agit le sorcier, celles qui se dégagent des cadavres, du sang des menstrues, celles que déchaîne toute profanation des choses saintes, etc. Les esprits des morts, les génies malins de toute sorte en sont des formes personnifiées.

Entre ces deux catégories de forces et d'êtres, le contraste est aussi complet que possible et va même jusqu'à l'antagonisme le plus radical. Les puissances bonnes et salutaires repoussent loin d'elles les autres qui les nient et les contredisent. Aussi les premières sont-elles interdites aux secondes : tout contact entre elles est considéré comme la pire des profanations. C'est le type, par excellence, de ces interdits entre choses sacrées d'espèces différentes dont nous avons, chemin faisant, signalé l'existence[1]. Les femmes pendant la menstruation, et surtout à la première apparition des menstrues, sont impures ; aussi sont-elles, à ce moment, rigoureusement séquestrées ; les hommes ne doivent avoir avec elles aucun rapport[2]. Les *bull-roarers*, les churinga ne sont jamais en contact avec le mort[3]. Le

1. V. plus haut, p. 430-431.

2. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 460 ; *North. Tr.*, p. 601 ; ROTH, *North Queensland Ethnography*, Bulletin n° 5, p. 24. Il est inutile de multiplier les références à l'appui d'un fait aussi connu.

3. SPENCER et GILLEN citent cependant un cas où des churinga seraient placés sous la tête du mort (*Nat. Tr.*, p. 156). Mais, de leur aveu, le fait

sacrilège est exclu de la société des fidèles ; l'accès du culte lui est interdit. Ainsi toute vie religieuse gravite autour de deux pôles contraires entre lesquels il y a la même opposition qu'entre le pur et l'impur, le saint et le sacrilège, le divin et le diabolique.

Mais en même temps que ces deux aspects de la vie religieuse s'opposent l'un à l'autre, il existe entre eux une étroite parenté. D'abord, ils soutiennent tous deux le même rapport avec les êtres profanes : ceux-ci doivent s'abstenir de tout rapport avec les choses impures comme avec les choses très saintes. Les premières ne sont pas moins interdites que les secondes ; elles sont également retirées de la circulation. C'est dire qu'elles aussi sont sacrées. Sans doute, les sentiments qu'inspirent les unes et les autres ne sont pas identiques : autre chose est le respect, autre chose le dégoût et l'horreur. Cependant, pour que les gestes soient les mêmes dans les deux cas, il faut que les sentiments exprimés ne diffèrent pas en nature. Et en effet, il y a de l'horreur dans le respect religieux, surtout quand il est très intense, et la crainte qu'inspirent les puissances malignes n'est généralement pas sans avoir quelque caractère révérentiel. Les nuances par lesquelles se différencient ces deux attitudes sont même parfois si fugitives qu'il n'est pas toujours facile de dire dans quel état d'esprit se trouvent, au juste, les fidèles. Chez certains peuples sémitiques, la viande de porc était interdite ; mais on ne savait pas toujours avec précision si c'était à titre de chose impure ou bien de chose sainte[1] et la même remarque peut s'appliquer à un très grand nombre d'interdictions alimentaires.

Il y a plus ; il arrive très souvent qu'une chose impure ou une puissance malfaisante devienne, sans changer de

est unique, anormal (*ibid.*, p. 157), et il est énergiquement nié par STREHLOW (II, p. 79).

1. Robertson SMITH, *Rel. of Semites*, p. 153, cf. p. 446, la note additionnelle intitulée Holiness, Uncleanness and Taboo.

nature, mais par une simple modification des circonstances extérieures, une chose sainte ou une puissance tutélaire, et inversement. Nous avons vu comment l'âme du mort, qui est d'abord un principe redouté, se transforme en génie protecteur, une fois que le deuil est terminé. De même, le cadavre, qui commence par n'inspirer que terreur et éloignement, est traité plus tard comme une relique vénérée : l'anthropophagie funéraire, qui est fréquemment pratiquée dans les sociétés australiennes, est la preuve de cette transformation[1]. L'animal totémique est l'être saint par excellence ; mais il est, pour celui qui en consomme indûment la chair, un principe de mort. D'une manière générale, le sacrilège est simplement un profane qui a été contagionné par une force religieuse bienfaisante. Celle-ci change de nature en changeant d'habitat ; elle souille au lieu de sanctifier[2]. Le sang qui provient des organes génitaux de la femme, bien qu'il soit évidemment impur comme celui des menstrues, est souvent employé comme un remède contre la maladie[3]. La victime immolée dans les sacrifices expiatoires est chargée d'impureté, puisqu'on a concentré sur elle les péchés qu'il s'agit d'expier. Cependant, une fois qu'elle est abattue, sa chair et son sang sont employés aux plus pieux usages[4]. Au contraire, quoique la communion soit une opération religieuse qui a normalement pour fonction de consacrer, elle produit parfois les mêmes effets qu'un sacrilège. Des individus qui ont communié sont, dans certains cas, obligés de se fuir comme des pestiférés. On dirait qu'ils sont devenus l'un pour

1. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 448-450; Brough Smyth, I, p. 118, 120; Dawson, p. 67 ; Eyre, II, p. 257 ; Roth, North Queensland Ethn., Bull. nº 9, in *Rec. of the Australian Museum*, VI, nº 5, p. 367.
2. V. plus haut, p. 457-458.
3. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 464 ; *North. Tr.*, p. 599.
4. Par exemple, chez les Hébreux, avec le sang de la victime expiatoire on lustre l'autel (*Lévitique*, IV, 5 et suiv.) ; on brûle les chairs et les produits de la combustion servent à faire une eau de purification (*Nombres*, XIX).

l'autre une source de dangereuse contamination : le lien sacré qui les unit, en même temps les sépare. Les exemples de ces sortes de communions sont nombreux en Australie. Un des plus typiques est celui que l'on observe chez les Narrinyeri et dans les tribus voisines. Quand un enfant vient au monde, ses parents conservent avec soin son cordon ombilical qui est censé recéler quelque chose de son âme. Deux individus qui échangent leur cordon ainsi conservé, communient ensemble par le fait même de cet échange ; car c'est comme s'ils échangeaient leur âme. Mais du même coup, il leur est interdit de se toucher, de se parler, même de se voir. Tout se passe comme s'ils étaient l'un pour l'autre un objet d'horreur[1].

Le pur et l'impur ne sont donc pas deux genres séparés, mais deux variétés d'un même genre qui comprend toutes les choses sacrées. Il y a deux sortes de sacré, l'un faste, l'autre néfaste, et non seulement entre les deux formes opposées il n'y a pas de solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré.

Mais si Robertson Smith a eu un vif sentiment de cette ambiguïté, il n'en a jamais donné d'explication expresse. Il se borne à faire remarquer que, comme toutes les forces religieuses sont indistinctement intenses et contagieuses, il est sage de ne les aborder qu'avec de respectueuses précautions, quel que soit le sens dans lequel s'exerce leur action. Il lui semblait qu'on pouvait ainsi rendre compte de l'air de parenté qu'elles présentent toutes en dépit des contrastes qui les opposent par ailleurs. Mais

1. TAPLIN, *The Narrinyeri Tribe*, p. 32-34. Quand les deux individus qui ont ainsi échangé leurs cordons ombilicaux appartiennent à des tribus différentes, ils sont employés comme agents du commerce intertribal. Dans ce cas, l'échange des cordons a lieu peu de temps après leur naissance et par l'intermédiaire de leurs parents respectifs.

d'abord, la question n'était que déplacée ; il restait à faire voir d'où vient que les puissances de mal ont l'intensité et la contagiosité des autres. En d'autres termes, comment se fait-il qu'elles soient, elles aussi, de nature religieuse ? Ensuite, l'énergie et la force d'expansion qui leur sont communes ne permettent pas de comprendre comment, malgré le conflit qui les divise, elles peuvent se transformer les unes dans les autres ou se substituer les unes aux autres dans leurs fonctions respectives, comment le pur peut contaminer tandis que l'impur sert parfois à sanctifier[1].

L'explication que nous avons précédemment proposée des rites piaculaires permet de répondre à cette double question.

Nous avons vu, en effet, que les puissances mauvaises sont un produit de ces rites et les symbolisent. Quand la société traverse des circonstances qui l'attristent, l'angoissent ou l'irritent, elle exerce sur ses membres une pression pour qu'ils témoignent, par des actes significatifs, de leur tristesse, de leur angoisse ou de leur colère. Elle leur impose comme un devoir de pleurer, de gémir, de s'infliger des blessures ou d'en infliger à autrui ; car ces manifestations collectives et la communion morale qu'elles attestent et qu'elles renforcent restituent au groupe l'énergie que les événements menaçaient de lui soustraire, et

1. Smith, il est vrai, n'admet pas la réalité de ces substitutions et de ces transformations. Suivant lui, si la victime expiatoire servait à purifier, c'est que, par elle-même, elle n'avait rien d'impur. Primitivement, c'était une chose sainte ; elle était destinée à rétablir, par le moyen d'une communion, les liens de parenté qui unissaient le fidèle à son dieu quand un manquement rituel les avait détendus ou brisés. On choisissait même, pour cette opération, un animal exceptionnellement saint afin que la communion fût plus efficace et effaçât plus complètement les effets de la faute. C'est seulement quand on eut cessé de comprendre le sens du rite que l'animal sacro-saint fut considéré comme impur (*op. cit.*, p. 347 et suiv.). Mais il est inadmissible que des croyances et des pratiques aussi universelles que celles que nous trouvons à la base du sacrifice expiatoire soient le produit d'une simple erreur d'interprétation. En fait, il n'est pas douteux que la victime expiatoire ne soit chargée de l'impureté du péché. D'ailleurs, nous venons de voir que ces transformations du pur ou impur ou inversement se rencontrent dès les sociétés les plus inférieures que nous connaissions.

elles lui permettent ainsi de se ressaisir. C'est cette expérience que l'homme interprète, quand il imagine, en dehors de lui, des êtres malfaisants dont l'hostilité, constitutionnelle ou temporaire, ne peut être désarmée que par des souffrances humaines. Ces êtres ne sont donc autre chose que des états collectifs objectivés ; ils sont la société elle-même vue sous un de ses aspects. Mais nous savons, d'autre part, que les puissances bienfaisantes ne se sont pas constituées d'une autre manière ; elles aussi résultent de la vie collective et l'expriment ; elles aussi représentent la société, mais saisie dans une attitude très différente, à savoir au moment où elle s'affirme avec confiance et presse avec ardeur les choses de concourir à la réalisation des fins qu'elle poursuit. Puisque ces deux sortes de forces ont une commune origine, il n'est pas surprenant que, tout en étant dirigées dans des sens opposés, elles aient une même nature, qu'elles soient également intenses et contagieuses, par conséquent interdites et sacrées.

Par cela même on peut comprendre comment elles se transforment les unes dans les autres. Puisqu'elles reflètent l'état affectif dans lequel se trouve le groupe, il suffit que cet état change pour qu'elles changent elles-mêmes de sens. Une fois que le deuil est terminé, la société domestique est rassérénée par le deuil lui-même ; elle reprend confiance ; les individus sont allégés de la pression pénible qui s'exerçait sur eux ; ils se sentent plus à l'aise. Il leur semble donc que l'esprit du mort a déposé ses sentiments hostiles pour devenir un protecteur bienveillant. Les autres transmutations dont nous avons cité des exemples s'expliquent de la même manière. Ce qui fait la sainteté d'une chose, c'est, comme nous l'avons montré, le sentiment collectif dont elle est l'objet. Que, en violation des interdits qui l'isolent, elle entre en contact avec une personne profane, ce même sentiment s'étendra contagieusement à cette dernière et lui imprimera un caractère spécial. Seulement, quand il y parvient, il se trouve dans un état

très différent de celui où il était à l'origine. Froissé, irrité par la profanation qu'implique cette extension abusive et contre nature, il est devenu agressif et enclin aux violences destructives ; il tend à se venger de l'offense subie. Pour cette raison, le sujet contagionné apparaît comme envahi par une force virulente et novice, qui menace tout ce qui l'approche ; par suite, il n'inspire qu'éloignement et répugnance ; il est comme marqué d'une tare, d'une souillure. Et cependant, cette souillure a pour cause ce même état psychique qui, dans d'autres circonstances, consacrait et sanctifiait. Mais que la colère ainsi soulevée soit satisfaite par un rite expiatoire et, soulagée, elle tombe ; le sentiment offensé s'apaise et revient à son état initial. Il agit donc, de nouveau, comme il agissait dans le principe ; au lieu de contaminer, il sanctifie. Comme il continue à contagionner l'objet auquel il s'est attaché, celui-ci ne saurait redevenir profane et religieusement indifférent. Mais le sens de la force religieuse qui paraît l'occuper s'est transformé : d'impur, il est devenu pur et instrument de purification.

En résumé, les deux pôles de la vie religieuse correspondent aux deux états opposés par lesquels passe toute vie sociale. Il y a entre le sacré faste et le sacré néfaste le même contraste qu'entre les états d'euphorie et de dysphorie collective. Mais parce que les uns et les autres sont également collectifs, il y a, entre les constructions mythologiques qui les symbolisent, une intime parenté de nature. Les sentiments mis en commun varient de l'extrême abattement à l'extrême allégresse, de l'irritation douloureuse à l'enthousiasme extatique ; mais, dans tous les cas, il y a communion des consciences et réconfort mutuel par suite de cette communion. Le processus fondamental est toujours le même ; seules, les circonstances le colorent différemment. C'est donc, en définitive, l'unité et la diversité de la vie sociale qui font, à la fois, l'unité et la diversité des êtres et des choses sacrées.

Cette ambiguïté, d'ailleurs, n'est pas particulière à la seule notion du sacré ; on trouve quelque chose de ce même caractère dans tous les rites qui viennent d'être étudiés. Certes, il était essentiel de les distinguer ; les confondre eût été méconnaître les multiples aspects de la vie religieuse. Mais d'un autre côté, si différents qu'ils puissent être, il n'y a pas entre eux de solution de continuité. Tout au contraire, ils chevauchent les uns sur les autres et peuvent même se remplacer mutuellement. Nous avons déjà montré que rites d'oblation et de communion, rites mimétiques, rites commémoratifs remplissent souvent les mêmes fonctions. On pourrait croire que le culte négatif, tout au moins, est plus nettement séparé du culte positif ; et cependant, nous avons vu que le premier peut produire des effets positifs, identiques à ceux que produit le second. Avec des jeûnes, des abstinences, des auto-mutilations, on obtient les mêmes résultats qu'avec des communions, des oblations, des commémorations. Inversement, les offrandes, les sacrifices impliquent des privations et des renoncements de toute sorte. Entre les rites ascétiques et les rites piaculaires, la continuité est encore plus apparente : les uns et les autres sont faits de souffrances, acceptées ou subies, et auxquelles est attribuée une efficacité analogue. Ainsi, les pratiques, tout comme les croyances, ne se rangent pas en des genres séparés. Si complexes que soient les manifestations extérieures de la vie religieuse, elle est, dans son fond, une et simple. Elle répond partout à un même besoin et dérive partout d'un même état d'esprit. Sous toutes ses formes, elle a pour objet d'élever l'homme au-dessus de lui-même et de lui faire vivre une vie supérieure à celle qu'il mènerait s'il obéissait uniquement à ses spontanéités individuelles : les croyances expriment cette vie en termes de représentations ; les rites l'organisent et en règlent le fonctionnement.

CONCLUSION

Nous annoncions au début de cet ouvrage que la religion dont nous entreprenions l'étude contenait en elle les éléments les plus caractéristiques de la vie religieuse. On peut vérifier maintenant l'exactitude de cette proposition. Si simple que soit le système que nous avons étudié, nous y avons retrouvé toutes les grandes idées et toutes les principales attitudes rituelles qui sont à la base des religions même les plus avancées : distinction des choses en sacrées et en profanes, notion d'âme, d'esprit, de personnalité mythique, de divinité nationale et même internationale, culte négatif avec les pratiques ascétiques qui en sont la forme exaspérée, rites d'oblation et de communion, rites imitatifs, rites commémoratifs, rites piaculaires, rien n'y manque d'essentiel. Nous sommes donc fondé à espérer que les résultats auxquels nous sommes parvenu ne sont pas particuliers au seul totémisme, mais peuvent nous aider à comprendre ce qu'est la religion en général.

On objectera qu'une seule religion, quelle que puisse être son aire d'extension, constitue une base étroite pour une telle induction. Nous ne songeons pas à méconnaître ce qu'une vérification étendue peut ajouter d'autorité à une théorie. Mais il n'est pas moins vrai que, quand une loi a été prouvée par une expérience bien faite, cette preuve est valable universellement. Si, dans un cas même unique, un savant parvenait à surprendre le secret de la vie, ce cas

fût-il celui de l'être protoplasmique le plus simple qu'on pût concevoir, les vérités ainsi obtenues seraient applicables à tous les vivants, même aux plus élevés. Si donc, dans les très humbles sociétés qui viennent d'être étudiées, nous avons réellement réussi à apercevoir quelques-uns des éléments dont sont faites les notions religieuses les plus fondamentales, il n'y a pas de raison pour ne pas étendre aux autres religions les résultats les plus généraux de notre recherche. Il n'est pas concevable, en effet, que, suivant les circonstances, un même effet puisse être dû tantôt à une cause, tantôt à une autre, à moins que, au fond, les deux causes n'en fassent qu'une. Une même idée ne peut pas exprimer ici une réalité, et là une réalité différente, à moins que cette dualité soit simplement apparente. Si, chez certains peuples, les idées de sacré, d'âme, de dieux s'expliquent sociologiquement, on doit scientifiquement présumer que, en principe, la même explication vaut pour tous les peuples où les mêmes idées se retrouvent avec les mêmes caractères essentiels. A supposer donc que nous ne nous soyons pas trompé, certaines, tout au moins, de nos conclusions peuvent légitimement être généralisées. Le moment est venu de les dégager. Et une induction de cette nature, ayant pour base une expérience bien définie, est moins téméraire que tant de généralisations sommaires qui, en essayant d'atteindre d'un coup l'essence de la religion sans s'appuyer sur l'analyse d'aucune religion en particulier, risquent fort de se perdre dans le vide.

I

Le plus souvent, les théoriciens qui ont entrepris d'exprimer la religion en termes rationnels, y ont vu, avant tout, un système d'idées, répondant à un objet déterminé. Cet objet a été conçu de manières différentes : nature, infini, inconnaissable, idéal, etc. ; mais ces différences

importent peu. Dans tous les cas, c'étaient les représentations, les croyances qui étaient considérées comme l'élément essentiel de la religion. Quant aux rites, ils n'apparaissaient, de ce point de vue, que comme une traduction extérieure, contingente et matérielle, de ces états internes qui, seuls, passaient pour avoir une valeur intrinsèque. Cette conception est tellement répandue que la plupart du temps, les débats dont la religion est le thème tournent autour de la question de savoir si elle peut ou non se concilier avec la science, c'est-à-dire si, à côté de la connaissance scientifique, il y a place pour une autre forme de pensée qui serait spécifiquement religieuse.

Mais les croyants, les hommes qui, vivant de la vie religieuse, ont la sensation directe de ce qui la constitue, objectent à cette manière de voir qu'elle ne répond pas à leur expérience journalière. Ils sentent, en effet, que la vraie fonction de la religion n'est pas de nous faire penser, d'enrichir notre connaissance, d'ajouter aux représentations que nous devons à la science des représentations d'une autre origine et d'un autre caractère, mais de nous faire agir, de nous aider à vivre. Le fidèle qui a communié avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui *peut* davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence soit pour les vaincre. Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme ; il se croit sauvé du mal, sous quelque forme, d'ailleurs, qu'il conçoive le mal. Le premier article de toute foi, c'est la croyance au salut par la foi. Or, on ne voit pas comment une simple idée pourrait avoir cette efficacité. Une idée, en effet, n'est qu'un élément de nous-mêmes ; comment pourrait-elle nous conférer des pouvoirs supérieurs à ceux que nous tenons de notre nature ? Si riche qu'elle soit en vertus affectives elle ne saurait rien ajouter à notre vitalité naturelle ; car elle ne peut que

déclencher les forces émotives qui sont en nous, non les créer ni les accroître. De ce que nous nous représentons un objet comme digne d'être aimé et recherché, il ne suit pas que nous nous sentions plus forts ; mais il faut que de cet objet se dégagent des énergies supérieures à celles dont nous disposons et, de plus, que nous ayons quelque moyen de les faire pénétrer en nous et de les mêler à notre vie intérieure. Or, pour cela, il ne suffit pas que nous les pensions, mais il est indispensable que nous nous placions dans leur sphère d'action, que nous nous tournions du côté par où nous pouvons le mieux ressentir leur influence ; en un mot, il faut que nous agissions et que nous répétions les actes qui sont ainsi nécessaires, toutes les fois que c'est utile pour en renouveler les effets. On entrevoit comment, de ce point de vue, cet ensemble d'actes régulièrement répétés qui constitue le culte reprend toute son importance. En fait, quiconque a réellement pratiqué une religion sait bien que c'est le culte qui suscite ces impressions de joie, de paix intérieure, de sérénité, d'enthousiasme qui sont, pour le fidèle, comme la preuve expérimentale de ses croyances. Le culte n'est pas simplement un système de signes par lesquels la foi se traduit au-dehors, c'est la collection des moyens par lesquels elle se crée et se recrée périodiquement. Qu'il consiste en manœuvres matérielles ou en opérations mentales, c'est toujours lui qui est efficace.

Toute notre étude repose sur ce postulat que ce sentiment unanime des croyants de tous les temps ne peut pas être purement illusoire. Tout comme un récent apologiste de la foi[1], nous admettons donc que les croyances religieuses reposent sur une expérience spécifique dont la valeur démonstrative, en un sens, n'est pas inférieure à celle des expériences scientifiques, tout en étant différente. Nous aussi nous pensons « qu'un arbre se connaît à ses

1. William JAMES, *The Varieties of Religious Experience.*

fruits[1] » et que sa fécondité est la meilleure preuve de ce que valent ses racines. Mais de ce qu'il existe, si l'on veut, une « expérience religieuse » et de ce qu'elle est fondée en quelque manière — est-il, d'ailleurs, une expérience qui ne le soit pas ? — il ne suit aucunement que la réalité qui la fonde soit objectivement conforme à l'idée que s'en font les croyants. Le fait même que la façon dont elle a été conçue a infiniment varié suivant les temps suffit à prouver qu'aucune de ces conceptions ne l'exprime adéquatement. Si le savant pose comme un axiome que les sensations de chaleur, de lumière, qu'éprouvent les hommes, répondent à quelque cause objective, il n'en conclut pas que celle-ci soit telle qu'elle apparaît aux sens. De même, si les impressions que ressentent les fidèles ne sont pas imaginaires, cependant elles ne constituent pas des intuitions privilégiées ; il n'y a aucune raison de penser qu'elles nous renseignent mieux sur la nature de leur objet que les sensations vulgaires sur la nature des corps et de leurs propriétés. Pour découvrir en quoi cet objet consiste, il faut donc leur faire subir une élaboration analogue à celle qui a substitué à la représentation sensible du monde une représentation scientifique et conceptuelle.

Or c'est précisément ce que nous avons tenté de faire et nous avons vu que cette réalité, que les mythologies se sont représentées sous tant de formes différentes, mais qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société. Nous avons montré quelles forces morales elle développe et comment elle éveille ce sentiment d'appui, de sauvegarde, de dépendance tutélaire qui attache le fidèle à son culte. C'est elle qui l'élève au-dessus de lui-même : c'est même elle qui le fait. Car ce qui fait l'homme, c'est cet ensemble de biens intellectuels qui constitue la civilisation, et la civilisation est l'œuvre de la société. Et ainsi

1. James, *op. cit.* (p. 19 de la traduction française).

s'explique le rôle prépondérant du culte dans toutes les religions, quelles qu'elles soient. C'est que la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. C'est par l'action commune qu'elle prend conscience de soi et se pose ; elle est avant tout une coopération active. Même les idées et les sentiments collectifs ne sont possibles que grâce à des mouvements extérieurs qui les symbolisent, ainsi que nous l'avons établi[1]. C'est donc l'action qui domine la vie religieuse par cela seul que c'est la société qui en est la source.

A toutes les raisons qui ont été données pour justifier cette conception, une dernière peut être ajoutée qui se dégage de tout cet ouvrage. Nous avons établi chemin faisant que les catégories fondamentales de la pensée et, par conséquent la science, ont des origines religieuses. Nous avons vu qu'il en est de même de la magie et, par suite, des diverses techniques qui en sont dérivées. D'autre part, on sait depuis longtemps que, jusqu'à un moment relativement avancé de l'évolution, les règles de la morale et du droit ont été indistinctes des prescriptions rituelles. On peut donc dire, en résumé, que presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion[2]. Or, pour que les principaux aspects de la vie collective aient commencé par n'être que des aspects variés de la vie religieuse, il faut évidemment que la vie religieuse soit la forme éminente et

1. V. plus haut, p. 329 et suiv.
2. Une seule forme de l'activité sociale n'a pas encore été expressément rattachée à la religion : c'est l'activité économique. Toutefois les techniques qui dérivent de la magie se trouvent, par cela même, avoir des origines indirectement religieuses. De plus, la valeur économique est une sorte de pouvoir, d'efficacité, et nous savons les origines religieuses de l'idée de pouvoir. La richesse peut conférer du *mana* ; c'est donc qu'elle en a. Par là, on entrevoit que l'idée de valeur économique et celle de valeur religieuse ne doivent pas être sans rapports. Mais la question de savoir quelle est la nature de ces rapports n'a pas encore été étudiée.

comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière. Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion.

Les forces religieuses sont donc des forces humaines, des forces morales. Sans doute, parce que les sentiments collectifs ne peuvent prendre conscience d'eux-mêmes qu'en se fixant sur des objets extérieurs, elles n'ont pu elles-mêmes se constituer sans prendre aux choses quelques-uns de leurs caractères : elles ont acquis ainsi une sorte de nature physique ; à ce titre, elles sont venues se mêler à la vie du monde matériel et c'est par elles qu'on a cru pouvoir expliquer ce qui s'y passe. Mais quand on ne les considère que par ce côté et dans ce rôle, on ne voit que ce qu'elles ont de plus superficiel. En réalité, c'est à la conscience que sont empruntés les éléments essentiels dont elles sont faites. Il semble d'ordinaire qu'elles n'aient un caractère humain que quand elles sont pensées sous forme humaine[1] ; mais même les plus impersonnelles et les plus anonymes ne sont autre chose que des sentiments objectivés.

C'est à condition de voir les religions par ce biais qu'il est possible d'apercevoir leur véritable signification. A s'en tenir aux apparences, les rites font souvent l'effet d'opérations purement manuelles : ce sont des onctions, des lavages, des repas. Pour consacrer une chose, on la met en contact avec une source d'énergie religieuse, tout comme, aujourd'hui, pour échauffer un corps ou pour l'électriser, on le met en rapports avec une source de chaleur ou d'électricité ; les procédés employés de part et d'autre ne sont pas essentiellement différents. Ainsi entendue, la technique religieuse semble être une sorte de mécanique mystique. Mais ces manœuvres matérielles ne sont que l'enveloppe extérieure sous laquelle se dissimulent

1. C'est pour cette raison que Frazer et même Preuss mettent les forces religieuses impersonnelles en dehors ou, tout au plus, sur le seuil de la religion, pour les rattacher à la magie.

des opérations mentales. Finalement, il s'agit, non pas d'exercer une sorte de contrainte physique sur des forces aveugles et, d'ailleurs, imaginaires, mais d'atteindre des consciences, de les tonifier, de les discipliner. On a dit parfois des religions inférieures qu'elles étaient matérialistes. L'expression est inexacte. Toutes les religions, même les plus grossières, sont, en un sens, spiritualistes : car les puissances qu'elles mettent en jeu sont, avant tout, spirituelles et, d'autre part, c'est sur la vie morale qu'elles ont pour principale fonction d'agir. On comprend ainsi que ce qui a été fait au nom de la religion ne saurait avoir été fait en vain : car c'est nécessairement la société des hommes, c'est l'humanité qui en a recueilli les fruits.

Mais, dit-on, quelle est au juste la société dont on fait ainsi le substrat de la vie religieuse ? Est-ce la société réelle, telle qu'elle existe et fonctionne sous nos yeux, avec l'organisation morale, juridique, qu'elle s'est laborieusement façonnée au cours de l'histoire ? Mais elle est pleine de tares et d'imperfections. Le mal y côtoie le bien, l'injustice y règne souvent en maîtresse, la vérité y est à chaque instant obscurcie par l'erreur. Comment un être aussi grossièrement constitué pourrait-il inspirer les sentiments d'amour, l'enthousiasme ardent, l'esprit d'abnégation que toutes les religions réclament de leurs fidèles ? Ces êtres parfaits que sont les dieux ne peuvent avoir emprunté leurs traits à une réalité aussi médiocre, parfois même aussi basse.

S'agit-il, au contraire, de la société parfaite, où la justice et la vérité seraient souveraines, d'où le mal, sous toutes ses formes, serait extirpé ? On ne conteste pas qu'elle ne soit en rapport étroit avec le sentiment religieux ; car, dit-on, c'est à la réaliser que tendent les religions. Seulement, cette société-là n'est pas une donnée empirique, définie et observable ; c'est une chimère, c'est un rêve dont les hommes ont bercé leurs misères, mais qu'ils n'ont jamais vécu dans la réalité. C'est une simple idée qui vient traduire dans la

conscience nos aspirations plus ou moins obscures vers le bien, le beau, l'idéal. Or, ces aspirations ont en nous leurs racines ; elles viennent des profondeurs mêmes de notre être ; il n'y a donc rien hors de nous qui puisse en rendre compte. D'ailleurs, elles sont déjà religieuses par elles-mêmes ; la société idéale suppose donc la religion, loin de pouvoir l'expliquer[1].

Mais tout d'abord, c'est simplifier arbitrairement les choses que de ne voir la religion que par son côté idéaliste : elle est réaliste à sa manière. Il n'y a pas de laideur physique ou morale, il n'y a pas de vices, pas de maux qui n'aient été divinisés. Il y a eu des dieux du vol et de la ruse, de la luxure et de la guerre, de la maladie et de la mort. Le christianisme lui-même, si haute que soit l'idée qu'il se fait de la divinité, a été obligé de faire à l'esprit du mal une place dans sa mythologie. Satan est une pièce essentielle du système chrétien ; or, si c'est un être impur, ce n'est pas un être profane. L'anti-dieu est un dieu, inférieur et subordonné, il est vrai, doué pourtant de pouvoirs étendus ; il est même l'objet de rites, tout au moins négatifs. Loin donc que la religion ignore la société réelle et en fasse abstraction, elle en est l'image ; elle en reflète tous les aspects, même les plus vulgaires et les plus repoussants. Tout s'y retrouve et si, le plus souvent, on y voit le bien l'emporter sur le mal, la vie sur la mort, les puissances de lumière sur les puissances de ténèbres, c'est qu'il n'en est pas autrement dans la réalité. Car si le rapport entre ces forces contraires était renversé, la vie serait impossible ; or, en fait, elle se maintient et tend même à se développer.

Mais si, à travers les mythologies et les théologies, on voit clairement transparaître la réalité, il est bien vrai qu'elle ne s'y retrouve qu'agrandie, transformée, idéalisée. Sous ce rapport, les religions les plus primitives ne diffèrent pas des plus récentes et des plus raffinées. Nous

1. BOUTROUX, *Science et religion*, p. 206-207.

avons vu, par exemple, comment les Arunta placent à l'origine des temps une société mythique dont l'organisation reproduit exactement celle qui existe encore aujourd'hui ; elle comprend les mêmes clans et les mêmes phratries, elle est soumise à la même réglementation matrimoniale, elle pratique les mêmes rites. Mais les personnages qui la composent sont des êtres idéaux, doués de pouvoirs et de vertus auxquels ne peut prétendre le commun des mortels. Leur nature n'est pas seulement plus haute, elle est différente, puisqu'elle tient à la foi de l'animalité et de l'humanité. Les puissances mauvaises y subissent une métamorphose analogue : le mal lui-même est comme sublimé et idéalisé. La question qui se pose est de savoir d'où vient cette idéalisation.

On répond que l'homme a une faculté naturelle d'idéaliser, c'est-à-dire de substituer au monde de la réalité un monde différent où il se transporte par la pensée. Mais c'est changer les termes du problème ; ce n'est pas le résoudre ni même le faire avancer. Cette idéalisation systématique est une caractéristique essentielle des religions. Les expliquer par un pouvoir inné d'idéaliser, c'est donc tout simplement remplacer un mot par un autre qui est l'équivalent du premier ; c'est comme si l'on disait que l'homme a créé la religion parce qu'il avait une nature religieuse. Pourtant, l'animal ne connaît qu'un seul monde : c'est celui qu'il perçoit par l'expérience tant interne qu'externe. Seul, l'homme a la faculté de concevoir l'idéal et d'ajouter au réel. D'où lui vient donc ce singulier privilège ? Avant d'en faire un fait premier, une vertu mystérieuse qui échappe à la science, encore faut-il s'être assuré qu'il ne dépend pas de conditions empiriquement déterminables.

L'explication que nous avons proposée de la religion a précisément cet avantage d'apporter une réponse à cette question. Car ce qui définit le sacré, c'est qu'il est surajouté au réel ; or l'idéal répond à la même définition : on ne peut

donc expliquer l'un sans expliquer l'autre. Nous avons vu, en effet, que si la vie collective, quand elle atteint un certain degré d'intensité, donne l'éveil à la pensée religieuse, c'est parce qu'elle détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique. Les énergies vitales sont surexcitées, les passions plus vives, les sensations plus fortes ; il en est même qui ne se produisent qu'à ce moment. L'homme ne se reconnaît pas ; il se sent comme transformé et, par suite, il transforme le milieu qui l'entoure. Pour se rendre compte des impressions très particulières qu'il ressent, il prête aux choses avec lesquelles il est le plus directement en rapport des propriétés qu'elles n'ont pas, des pouvoirs exceptionnels, des vertus que ne possèdent pas les objets de l'expérience vulgaire. En un mot, au monde réel où s'écoule sa vie profane il en superpose un autre qui, en un sens, n'existe que dans sa pensée, mais auquel il attribue, par rapport au premier, une sorte de dignité plus haute. C'est donc, à ce double titre, un monde idéal.

Ainsi, la formation d'un idéal ne constitue pas un fait irréductible, qui échappe à la science ; il dépend de conditions que l'observation peut atteindre ; c'est un produit naturel de la vie sociale. Pour que la société puisse prendre conscience de soi et entretenir, au degré d'intensité nécessaire, le sentiment qu'elle a d'elle-même, il faut qu'elle s'assemble et se concentre. Or, cette concentration détermine une exaltation de la vie morale qui se traduit par un ensemble de conceptions idéales où vient se peindre la vie nouvelle qui s'est ainsi éveillée ; elles correspondent à cet afflux de forces psychiques qui se surajoutent alors à celles dont nous disposons pour les tâches quotidiennes de l'existence. Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal. Cette création n'est pas pour elle une sorte d'acte surégatoire, par lequel elle se compléterait, une fois formée ; c'est l'acte par lequel elle se fait et se refait périodiquement. Aussi, quand on oppose

la société idéale à la société réelle comme deux antagonistes qui nous entraîneraient en des sens contraires, on réalise et on oppose des abstractions. La société idéale n'est pas en dehors de la société réelle ; elle en fait partie. Bien loin que nous soyons partagés entre elles comme entre deux pôles qui se repoussent, on ne peut pas tenir à l'une sans tenir à l'autre. Car une société n'est pas simplement constituée par la masse des individus qui la composent, par le sol qu'ils occupent, par les choses dont ils se servent, par les mouvements qu'ils accomplissent, mais, avant tout, par l'idée qu'elle se fait d'elle-même. Et sans doute, il arrive qu'elle hésite sur la manière dont elle doit se concevoir : elle se sent tiraillée en des sens divergents. Mais ces conflits, quand ils éclatent, ont lieu non entre l'idéal et la réalité, mais entre idéaux différents, entre celui d'hier et celui d'aujourd'hui, entre celui qui a pour lui l'autorité de la tradition et celui qui est seulement en voie de devenir. Il y a assurément lieu de rechercher d'où vient que les idéaux évoluent ; mais quelque solution qu'on donne à ce problème, il n'en reste pas moins que tout se passe dans le monde de l'idéal.

Loin donc que l'idéal collectif que la religion exprime soit dû à je ne sais quel pouvoir inné de l'individu, c'est bien plutôt à l'école de la vie collective que l'individu a appris à idéaliser. C'est en s'assimilant les idéaux élaborés par la société qu'il est devenu capable de concevoir l'idéal. C'est la société qui, en l'entraînant dans sa sphère d'action, lui a fait contracter le besoin de se hausser au-dessus du monde de l'expérience et lui a, en même temps, fourni les moyens d'en concevoir un autre. Car ce monde nouveau, c'est elle qui l'a construit en se construisant elle-même, puisque c'est elle qu'il exprime. Ainsi, aussi bien chez l'individu que dans le groupe, la faculté d'idéaliser n'a rien de mystérieux. Elle n'est pas une sorte de luxe dont l'homme pourrait se passer, mais une condition de son existence. Il ne serait pas un être social, c'est-à-dire qu'il ne serait pas

un homme, s'il ne l'avait acquise. Sans doute, en s'incarnant chez les individus, les idéaux collectifs tendent à s'individualiser. Chacun les entend à sa façon, les marque de son empreinte ; on en retranche des éléments, on en ajoute d'autres. L'idéal personnel se dégage ainsi de l'idéal social, à mesure que la personnalité individuelle se développe et devient une source autonome d'action. Mais si l'on veut comprendre cette aptitude, si singulière en apparence, à vivre en dehors du réel, il suffit de la rattacher aux conditions sociales dont elle dépend.

Il faut donc se garder de voir dans cette théorie de la religion un simple rajeunissement du matérialisme historique : ce serait se méprendre singulièrement sur notre pensée. En montrant dans la religion une chose essentiellement sociale, nous n'entendons nullement dire qu'elle se borne à traduire, en un autre langage, les formes matérielles de la société et ses nécessités vitales immédiates. Sans doute, nous considérons comme une évidence que la vie sociale dépend de son substrat et en porte la marque, de même que la vie mentale de l'individu dépend de l'encéphale et même de l'organisme tout entier. Mais la conscience collective est autre chose qu'un simple épiphénomène de sa base morphologique, tout comme la conscience individuelle est autre chose qu'une simple efflorescence du système nerveux. Pour que la première apparaisse, il faut que se produise une synthèse *sui generis* des consciences particulières. Or, cette synthèse a pour effet de dégager tout un monde de sentiments, d'idées, d'images qui, une fois nés, obéissent à des lois qui leur sont propres. Ils s'appellent, se repoussent, fusionnent, se segmentent, prolifèrent sans que toutes ces combinaisons soient directement commandées et nécessitées par l'état de la réalité sous-jacente. La vie ainsi soulevée jouit même d'une assez grande indépendance pour qu'elle se joue parfois en des manifestations sans but, sans utilité d'aucune sorte, pour le seul plaisir de s'affirmer. Nous avons précisément montré que c'est sou-

vent le cas de l'activité rituelle et de la pensée mythologique[1].

Mais si la religion est un produit de causes sociales, comment expliquer le culte individuel et le caractère universaliste de certaines religions. Si elle est née *in foro externo*, comment a-t-elle pu passer dans le for intérieur de l'individu et s'y engager de plus en plus profondément ? Si elle est l'œuvre de sociétés définies et individualisées, comment a-t-elle pu s'en détacher jusqu'à être conçue comme la chose commune de l'humanité ?

Nous avons rencontré au cours de notre recherche les premiers germes de la religion individuelle et du cosmopolitisme religieux, et nous avons vu comment ils se sont formés ; nous possédons ainsi les éléments les plus généraux de la réponse qui peut être faite à cette double question.

Nous avons montré, en effet, comment la force religieuse qui anime le clan, en s'incarnant dans les consciences particulières, se particularise elle-même. Ainsi se forment des êtres sacrés secondaires ; chaque individu a les siens, faits à son image, associés à sa vie intime, solidaires de sa destinée : c'est l'âme, le totem individuel, l'ancêtre protecteur, etc. Ces êtres sont l'objet de rites que le fidèle peut célébrer seul, en dehors de tout groupement ; c'est donc bien une première forme de culte individuel. Assurément, ce n'est pas encore qu'un culte très rudimentaire ; mais c'est que, comme la personnalité individuelle est alors très peu marquée, comme on lui attribue peu de valeur, le culte qui l'exprime ne pouvait être encore très développé. Mais à mesure que les individus se sont différenciés davantage et que la valeur de la personne s'est accrue, le culte correspondant a pris lui-même plus de place dans l'en-

1. V. plus haut, p. 542 et suiv. Cf. sur cette même question notre article : Représentations individuelles et représentations collectives, in *Revue de Métaphysique*, mai 1898.

semble de la vie religieuse, en même temps qu'il s'est clos plus hermétiquement au-dehors.

L'existence de cultes individuels n'implique donc rien qui contredise ou qui embarrasse une explication sociologique de la religion ; car les forces religieuses auxquelles ils s'adressent ne sont que des formes individualisées de forces collectives. Ainsi, alors même que la religion semble tenir tout entière dans le for intérieur de l'individu, c'est encore dans la société que se trouve la source vive à laquelle elle s'alimente. Nous pouvons maintenant apprécier ce que vaut cet individualisme radical qui voudrait faire de la religion une chose purement individuelle : il méconnaît les conditions fondamentales de la vie religieuse. S'il est resté jusqu'à présent à l'état d'aspirations théoriques qui ne se sont jamais réalisées, c'est qu'il est irréalisable. Une philosophie peut bien s'élaborer dans le silence de la méditation intérieure, mais non une foi. Car une foi est, avant tout, chaleur, vie, enthousiasme, exaltation de toute l'activité mentale, transport de l'individu au-dessus de lui-même. Or, comment pourrait-il, sans sortir de soi, ajouter aux énergies qu'il possède ? Comment pourrait-il se dépasser par ses seules forces ? Le seul foyer de chaleur auquel nous puissions nous réchauffer moralement est celui que forme la société de nos semblables ; les seules forces morales dont nous puissions sustenter et accroître les nôtres sont celles que nous prête autrui. Admettons même qu'il existe réellement des êtres plus ou moins analogues à ceux que nous représentent les mythologies. Pour qu'ils puissent avoir sur les âmes l'action utile qui est leur raison d'être, il faut qu'on croie en eux. Or les croyances ne sont actives que quand elles sont partagées. On peut bien les entretenir quelque temps par un effort tout personnel ; mais ce n'est pas ainsi qu'elles naissent ni qu'elles s'acquièrent ; il est même douteux qu'elles puissent se conserver dans ces conditions. En fait, l'homme qui a une véritable foi éprouve invinciblement le besoin de la répandre ; pour cela,

il sort de son isolement, il se rapproche des autres, il cherche à les convaincre et c'est l'ardeur des convictions qu'il suscite qui vient réconforter la sienne. Elle s'étiolerait vite si elle restait seule.

Il en est de l'universalisme religieux comme de l'individualisme. Bien loin que ce soit un attribut exclusif de quelques très grandes religions, nous l'avons trouvé, non pas sans doute à la base, mais au sommet du système australien. Bunjil, Daramulun, Baiame ne sont pas de simples dieux tribaux ; chacun d'eux est reconnu par une pluralité de tribus différentes. Leur culte est, en un sens, international. Cette conception est donc toute proche de celle qu'on retrouve dans les théologies les plus récentes. Aussi certains écrivains ont-ils cru devoir, pour cette raison, en nier l'authenticité, si incontestable qu'elle soit.

Or nous avons pu montrer comment elle s'est formée.

Des tribus voisines et de même civilisation ne peuvent pas ne pas être en rapports constants les unes avec les autres. Toutes sortes de circonstances leur en fournissent l'occasion : en dehors du commerce, qui est alors rudimentaire, il y a les mariages ; car les mariages internationaux sont très fréquents en Australie. Au cours de ces rencontres, les hommes prennent naturellement conscience de la parenté morale qui les unit. Ils ont la même organisation sociale, la même division en phratries, clans, classes matrimoniales ; ils pratiquent les mêmes rites d'initiation ou des rites tout à fait similaires. Des emprunts mutuels ou des conventions achèvent de renforcer ces ressemblances spontanées. Les dieux auxquels étaient rattachées des institutions aussi manifestement identiques pouvaient difficilement rester distincts dans les esprits. Tout les rapprochait et, par suite, à supposer même que chaque tribu en ait élaboré la notion d'une manière indépendante, ils devaient nécessairement tendre à se confondre les uns dans les autres. Il est, d'ailleurs, probable que c'est dans des assemblées inter-tribales qu'ils furent primitivement conçus. Car ce

sont, avant tout, des dieux de l'initiation et, dans les cérémonies d'initiation, des tribus différentes sont généralement représentées. Si donc des êtres sacrés se sont formés qui ne se rattachent à aucune société, géographiquement déterminée, ce n'est pas qu'ils aient une origine extra-sociale. Mais c'est que, par-dessus ces groupements géographiques, il en existe déjà d'autres dont les contours sont plus indécis : ils n'ont pas de frontières arrêtées, mais comprennent toute sorte de tribus plus ou moins voisines et parentes. La vie sociale très particulière qui s'en dégage tend donc à se répandre sur une aire d'extension sans limites définies. Tout naturellement, les personnages mythologiques qui y correspondent ont le même caractère ; leur sphère d'influence n'est pas délimitée ; ils planent par-dessus les tribus particulières et par-dessus l'espace. Ce sont les grands dieux internationaux.

Or il n'y a rien dans cette situation qui soit spécial aux sociétés australiennes. Il n'est pas de peuple, pas d'État qui ne soit engagé dans une autre société, plus ou moins illimitée, qui comprend tous les peuples, tous les États avec lesquels le premier est directement ou indirectement en rapports ; il n'y a pas de vie nationale qui ne soit dominée par une vie collective de nature internationale. A mesure qu'on avance dans l'histoire, ces groupements internationaux prennent plus d'importance et d'étendue. On entrevoit ainsi comment, dans certains cas, la tendance universaliste a pu se développer au point d'affecter, non plus seulement les idées les plus hautes du système religieux, mais les principes mêmes sur lesquels il repose.

II

Il y a donc dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles particuliers dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement envelop-

pée. Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. Or, cette réfection morale ne peut être obtenue qu'au moyen de réunions, d'assemblées, de congrégations où les individus, étroitement rapprochés les uns des autres, réaffirment en commun leurs communs sentiments ; de là, des cérémonies qui, par leur objet, par les résultats qu'elles produisent, par les procédés qui y sont employés, ne diffèrent pas en nature des cérémonies proprement religieuses. Quelle différence essentielle y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d'Égypte soit la promulgation du décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale ?

Si nous avons peut-être quelque mal aujourd'hui à nous représenter en quoi pourront consister ces fêtes et ces cérémonies de l'avenir, c'est que nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale. Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur, soit parce qu'elles sont entrées dans l'usage commun au point de nous devenir inconscientes, soit parce qu'elles ne répondent plus à nos aspirations actuelles ; et cependant, il ne s'est encore rien fait qui les remplace. Nous ne pouvons plus nous passionner pour les principes au nom desquels le christianisme recommandait aux maîtres de traiter humainement leurs esclaves, et, d'autre part, l'idée qu'il se fait de l'égalité et de la fraternité humaine nous paraît aujourd'hui laisser trop de place à d'injustes inégalités. Sa pitié pour les humbles nous semble trop platonique ; nous en voudrions une qui fût plus efficace ; mais nous ne voyons pas encore clairement ce qu'elle doit être ni comment elle pourra se réaliser dans les faits. En un mot, les anciens dieux vieil-

lissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés. C'est ce qui a rendu vaine la tentative de Comte en vue d'organiser une religion avec de vieux souvenirs historiques, artificiellement réveillés : c'est de la vie elle-même, et non d'un passé mort que peut sortir un culte vivant. Mais cet état d'incertitude et d'agitation confuse ne saurait durer éternellement. Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité ; et ces heures une fois vécues, les hommes éprouveront spontanément le besoin de les revivre de temps en temps par la pensée, c'est-à-dire d'en entretenir le souvenir au moyen de fêtes qui en revivifient régulièrement les fruits. Déjà nous avons vu comment la Révolution institua tout un cycle de fêtes pour tenir dans un état de perpétuelle jeunesse les principes dont elle s'inspirait. Si l'institution périclita vite, c'est que la foi révolutionnaire ne dura qu'un temps ; c'est que les déceptions et le découragement succédèrent rapidement au premier moment d'enthousiasme. Mais, quoique l'œuvre ait avorté, elle nous permet de nous représenter ce qu'elle aurait pu être dans d'autres conditions ; et tout fait penser qu'elle sera tôt ou tard reprise. Il n'y a pas d'évangiles qui soient immortels et il n'y a pas de raison de croire que l'humanité soit désormais incapable d'en concevoir de nouveaux. Quant à savoir ce que seront les symboles où viendra s'exprimer la foi nouvelle, s'ils ressembleront ou non à ceux du passé, s'ils seront plus adéquats à la réalité qu'ils auront pour objet de traduire, c'est là une question qui dépasse les facultés humaines de précision et qui, d'ailleurs, ne tient pas au fond des choses.

Mais les fêtes, les rites, le culte en un mot, ne sont pas toute la religion. Celle-ci n'est pas seulement un système de pratiques ; c'est aussi un système d'idées dont l'objet est d'exprimer le mode ; nous avons vu que même les

plus humbles ont leur cosmologie. Quelque rapport qu'il puisse y avoir entre ces deux éléments de la vie religieuse, ils ne laissent pas d'être très différents. L'un est tourné du côté de l'action qu'il sollicite et qu'il règle ; l'autre du côté de la pensée qu'il enrichit et qu'il organise. Ils ne dépendent donc pas des mêmes conditions et, par suite, il y a lieu de se demander si le second répond à des nécessités aussi universelles et aussi permanentes que le premier.

Quand on attribue à la pensée religieuse des caractères spécifiques, quand on croit qu'elle a pour fonction d'exprimer, par des méthodes qui lui sont propres, tout un aspect du réel qui échappe à la connaissance vulgaire comme à la science, on se refuse naturellement à admettre que la religion puisse jamais être déchue de son rôle spéculatif. Mais l'analyse des faits ne nous a pas paru démontrer cette spécificité. La religion que nous venons d'étudier est une de celles où les symboles employés sont le plus déconcertants pour la raison. Tout y paraît mystérieux. Ces êtres qui participent à la fois des règnes les plus hétérogènes, qui se multiplient sans cesser d'être uns, qui se fragmentent sans se diminuer, semblent, au premier abord, appartenir à un monde entièrement différent de celui où nous vivons ; on a même été jusqu'à dire que la pensée qui l'a construit ignorait totalement les lois de la logique. Jamais, peut-être, le contraste entre la raison et la foi n'a été plus accusé. Si donc il y eut un moment dans l'histoire où leur hétérogénéité devrait ressortir avec évidence, c'est bien celui-là. Or, contrairement aux apparences, nous avons constaté que les réalités auxquelles s'applique alors la spéculation religieuse sont celles-là mêmes qui serviront plus tard d'objets à la réflexion des savants : c'est la nature, l'homme, la société. Le mystère qui paraît les entourer est tout superficiel et se dissipe devant une observation plus approfondie : il suffit d'écarter le voile dont l'imagination mythologique les a recouvertes pour qu'elles apparaissent telles qu'elles sont. Ces réalités, la religion s'efforce de les

traduire en un langage intelligible qui ne diffère pas en nature de celui que la science emploie ; de part et d'autre il s'agit de rattacher les choses les unes aux autres, d'établir entre elles des relations internes, de les classer, de les systématiser. Nous avons même vu que les notions essentielles de la logique scientifique sont d'origine religieuse. Sans doute, la science, pour les utiliser, les soumet à une élaboration nouvelle ; elle les épure de toute sorte d'éléments adventices ; d'une manière générale elle apporte, dans toutes ses démarches, un esprit critique qu'ignore la religion ; elle s'entoure de précautions pour « éviter la précipitation et la prévention », pour tenir à l'écart les passions, les préjugés et toutes les influences subjectives. Mais ces perfectionnements méthodologiques ne suffisent pas à la différencier de la religion. L'une et l'autre, sous ce rapport, poursuivent le même but ; la pensée scientifique n'est qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse. Il semble donc naturel que la seconde s'efface progressivement devant la première, à mesure que celle-ci devient plus apte à s'acquitter de la tâche.

Et il n'est pas douteux, en effet, que cette régression ne se soit produite au cours de l'histoire. Issue de la religion, la science tend à se substituer à cette dernière pour tout ce qui concerne les fonctions cognitives et intellectuelles. Déjà le christianisme a consacré définitivement cette substitution dans l'ordre des phénomènes matériels. Voyant dans la matière la chose profane par excellence, il en a facilement abandonné la connaissance à une discipline étrangère, *tradidit mundum hominum disputationi* ; c'est ainsi que les sciences de la nature ont pu s'établir et faire reconnaître leur autorité sans de trop grandes difficultés. Mais il ne pouvait se dessaisir aussi aisément du monde des âmes ; car c'est sur les âmes que le dieu des chrétiens aspire avant tout à régner. C'est pourquoi, pendant longtemps, l'idée de soumettre la vie psychique à la science faisait l'effet d'une sorte de profanation ; même aujour-

d'hui, elle répugne encore à nombre d'esprits. Cependant, la psychologie expérimentale et comparative s'est constituée et il faut aujourd'hui compter avec elle. Mais le monde de la vie religieuse et morale reste encore interdit. La grande majorité des hommes continue à croire qu'il y a là un ordre de choses où l'esprit ne peut pénétrer que par des voies très spéciales. De là, les vives résistances que l'on rencontre toutes les fois que l'on essaie de traiter scientifiquement les phénomènes religieux et moraux. Mais, en dépit des oppositions, ces tentatives se répètent et cette persistance même permet de prévoir que cette dernière barrière finira par céder et que la science s'établira en maîtresse même dans cette région réservée.

Voilà en quoi consiste le conflit de la science et de la religion. On s'en fait souvent une idée inexacte. On dit que la science nie la religion en principe. Mais la religion existe ; c'est un système de faits donnés ; en un mot, c'est une réalité. Comment la science pourrait-elle nier une réalité ? De plus, en tant que la religion est action, en tant qu'elle est un moyen de faire vivre les hommes, la science ne saurait en tenir lieu, car si elle exprime la vie, elle ne la crée pas ; elle peut bien chercher à expliquer la foi, mais, par cela même, elle la suppose. Il n'y a donc de conflit que sur un point limité. Des deux fonctions que remplissait primitivement la religion, il en existe une, mais une seule, qui tend de plus en plus à lui échapper : c'est la fonction spéculative. Ce que la science conteste à la religion, ce n'est pas le droit d'être, c'est le droit de dogmatiser sur la nature des choses, c'est l'espèce de compétence spéciale qu'elle s'attribuait pour connaître de l'homme et du monde. En fait, elle ne se connaît pas elle-même. Elle ne sait ni de quoi elle est faite ni à quels besoins elle répond. Elle est elle-même objet de science ; tant s'en faut qu'elle puisse faire la loi à la science ! Et comme, d'un autre côté, en dehors du réel à quoi s'applique la réflexion scientifique, il n'existe pas d'objet

propre sur lequel porte la spéculation religieuse, il est évident que celle-ci ne saurait jouer dans l'avenir le même rôle que dans le passé.

Cependant, elle paraît appelée à se transformer plutôt qu'à disparaître.

Nous avons dit qu'il y a dans la religion quelque chose d'éternel ; c'est le culte, la foi. Mais les hommes ne peuvent célébrer des cérémonies auxquelles ils ne verraient pas de raison d'être, ni accepter une foi qu'ils ne comprendraient d'aucune manière. Pour la répandre ou simplement pour l'entretenir il faut la justifier, c'est-à-dire en faire la théorie. Une théorie de ce genre est, sans doute, tenue de s'appuyer sur les différentes sciences, à partir du moment où elles existent ; sciences sociales d'abord, puisque la foi religieuse a ses origines dans la société ; psychologie, puisque la société est une synthèse de consciences humaines ; sciences de la nature enfin, puisque l'homme et la société sont fonction de l'univers et n'en peuvent être abstraits qu'artificiellement. Mais si importants que puissent être les emprunts faits aux sciences constituées, ils ne sauraient suffire ; car la loi est avant tout un élan à agir et la science, si loin qu'on la pousse, reste toujours à distance de l'action. La science est fragmentaire, incomplète ; elle n'avance que lentement et n'est jamais achevée ; la vie, elle, ne peut attendre. Des théories qui sont destinées à faire vivre, à faire agir, sont donc obligées de devancer la science et de la compléter prématurément. Elles ne sont possibles que si les exigences de la pratique et les nécessités vitales, telles que nous les sentons sans les concevoir distinctement, poussent la pensée en avant, par-delà ce que la science nous permet d'affirmer. Ainsi, les religions, même les plus rationnelles et les plus laïcisées, ne peuvent pas et ne pourront jamais se passer d'une sorte très particulière de spéculation qui, tout en ayant les mêmes objets que la science elle-même, ne saurait pourtant être proprement scientifique : les

intuitions obscures de la sensation et du sentiment y tiennent souvent lieu de raisons logiques. Par un côté, cette spéculation ressemble donc à celle que nous rencontrons dans les religions du passé ; mais, par un autre, elle s'en distingue. Tout en s'accordant le droit de dépasser la science, elle doit commencer par la connaître et par s'en inspirer. Dès que l'autorité de la science est établie, il faut en tenir compte ; on peut aller plus loin qu'elle sous la pression de la nécessité, mais c'est d'elle qu'il faut partir. On ne peut rien affirmer qu'elle nie, rien nier qu'elle affirme, rien établir qui ne s'appuie, directement ou indirectement, sur des principes qu'on lui emprunte. Dès lors, la loi n'exerce plus, sur le système des représentations que l'on peut continuer à appeler religieuses, la même hégémonie qu'autrefois. En face d'elle, se dresse une puissance rivale qui, née d'elle, la soumet désormais à sa critique et à son contrôle. Et tout fait prévoir que ce contrôle deviendra toujours plus étendu et plus efficace, sans qu'il soit possible d'assigner de limite à son influence future.

III

Mais si les notions fondamentales de la science sont d'origine religieuse, comment la religion a-t-elle pu les engendrer ? On n'aperçoit pas au premier abord quels rapports il peut y avoir entre la logique et la religion. Même, puisque la réalité qu'exprime la pensée religieuse est la société, la question peut se poser dans les termes suivants qui en font mieux apparaître encore toute la difficulté : qu'est-ce qui a pu faire de la vie sociale une source aussi importante de vie logique ? Rien, semble-t-il, ne la prédestinait à ce rôle ; car ce n'est évidemment pas pour satisfaire des besoins spéculatifs que les hommes se sont associés.

On nous trouvera peut-être téméraire d'aborder ici un problème d'une telle complexité. Pour pouvoir le traiter

comme il conviendrait, il faudrait que les conditions sociologiques de la connaissance fussent mieux connues qu'elles ne sont ; nous commençons seulement à entrevoir quelques-unes d'entre elles. Cependant, la question est si grave et elle est si directement impliquée par tout ce qui précède que nous devons faire effort pour ne pas la laisser sans réponse. Peut-être, d'ailleurs, n'est-il pas impossible de poser dès à présent quelques principes généraux qui sont tout au moins de nature à éclairer la solution.

La matière de la pensée logique est faite de concepts. Chercher comment la société peut avoir joué un rôle dans la genèse de la pensée logique revient donc à se demander comment elle peut avoir pris part à la formation des concepts.

Si, comme il arrive le plus ordinairement, on ne voit dans le concept qu'une idée générale, le problème paraît insoluble. L'individu, en effet, peut, par ses moyens propres, comparer ses perceptions ou ses images, dégager ce qu'elles ont de commun, en un mot généraliser. Il est donc malaisé d'apercevoir pourquoi la généralisation ne serait possible que dans et par la société. Mais d'abord, il est inadmissible que la pensée logique se caractérise exclusivement par la plus grande extension des représentations qui la constituent. Si les idées particulières n'ont rien de logique, pourquoi en serait-il autrement des idées générales ? Le général n'existe que dans le particulier ; c'est le particulier simplifié et appauvri. Le premier ne saurait donc avoir des vertus et des privilèges que n'a pas le second. Inversement, si la pensée conceptuelle peut s'appliquer au genre, à l'espèce, à la variété, si restreinte que celle-ci puisse être, pourquoi ne pourrait-elle pas s'étendre à l'individu, c'est-à-dire à la limite vers laquelle tend la représentation à mesure que son extension diminue ? En fait, il existe bien des concepts qui ont des individus pour objets. Dans toute espèce de religion, les dieux sont des individualités distinctes les unes des autres ; pourtant, ils sont con-

çus, non perçus. Chaque peuple se représente d'une certaine façon, variable suivant les temps, ses héros historiques ou légendaires ; ces représentations sont conceptuelles. Enfin, chacun de nous se fait une certaine notion des individus avec lesquels il est en rapport, de leur caractère, de leur physionomie, des traits distinctifs de leur tempérament physique et moral : ces notions sont de véritables concepts. Sans doute, ils sont, en général, assez grossièrement formés ; mais même parmi les concepts scientifiques, en est-il beaucoup qui soient parfaitement adéquats à leur objet ? Sous ce rapport, il n'y a, entre les uns et les autres, que des différences de degrés.

C'est donc par d'autres caractères qu'il faut définir le concept. Il s'oppose aux représentations sensibles de tout ordre — sensations, perceptions ou images — par les propriétés suivantes.

Les représentations sensibles sont dans un flux perpétuel ; elles se poussent les unes les autres comme les flots d'un fleuve et, même pendant le temps qu'elles durent, elles ne restent pas semblables à elles-mêmes. Chacune d'elles est fonction de l'instant précis où elle a lieu. Nous ne sommes jamais assurés de retrouver une perception telle que nous l'avons éprouvée une première fois ; car si la chose perçue n'a pas changé, c'est nous qui ne sommes plus le même homme. Le concept, au contraire, est comme en dehors du temps et du devenir ; il est soustrait à toute cette agitation ; on dirait qu'il est situé dans une région différente de l'esprit, plus sereine et plus calme. Il ne se meut pas de lui-même, par une évolution interne et spontanée ; au contraire, il résiste au changement. C'est une manière de penser qui, à chaque moment du temps, est fixée et cristallisée[1]. Dans la mesure où il est ce qu'il doit être, il est immuable. S'il change, ce n'est pas qu'il soit dans sa nature de changer ; c'est que nous avons découvert en lui quelque

1. William JAMES, *The Principles of Psychology*, I, p. 464.

imperfection ; c'est qu'il a besoin d'être rectifié. Le système de concepts avec lequel nous pensons dans la vie courante est celui qu'exprime le vocabulaire de notre langue maternelle ; car chaque mot traduit un concept. Or la langue est fixée ; elle ne change que très lentement et, par conséquent, il en est de même de l'organisation conceptuelle qu'elle exprime. Le savant se trouve dans la même situation vis-à-vis de la terminologie spéciale qu'emploie la science à laquelle il se consacre, et, par conséquent, vis-à-vis du système spécial de concepts auquel cette terminologie correspond. Sans doute, il peut innover, mais ses innovations sont toujours des sortes de violences faites à des manières de penser instituées.

En même temps qu'il est relativement immuable, le concept est, sinon universel, du moins universalisable. Un concept n'est pas mon concept ; il m'est commun avec d'autres hommes ou, en tout cas, il peut leur être communiqué. Il m'est impossible de faire passer une sensation de ma conscience dans la conscience d'autrui ; elle tient étroitement à mon organisme et à ma personnalité et elle n'en peut être détachée. Tout ce que je puis faire est d'inviter autrui à se mettre en face du même objet que moi et à s'ouvrir à son action. Au contraire, la conversation, le commerce intellectuel entre les hommes consiste dans un échange de concepts. Le concept est une représentation essentiellement impersonnelle : c'est par lui que les intelligences humaines communient[1].

La nature du concept, ainsi défini, dit ses origines. S'il est commun à tous, c'est qu'il est l'œuvre de la communauté. Puisqu'il ne porte l'empreinte d'aucune intelligence

1. Cette universalité du concept ne doit pas être confondue avec sa généralité : ce sont choses très différentes. Ce que nous appelons universalité, c'est la propriété qu'a le concept d'être communiqué à une pluralité d'esprits, et même, en principe, à tous les esprits ; or cette communicabilité est tout à fait indépendante de son degré d'extension. Un concept qui ne s'applique qu'à un seul objet, dont l'extension, par suite, est minima, peut être universel en ce sens qu'il est le même pour tous les entendements : tel, le concept d'une divinité.

particulière, c'est qu'il est élaboré par une intelligence unique où toutes les autres se rencontrent et viennent, en quelque sorte, s'alimenter. S'il a plus de stabilité que les sensations ou que les images, c'est que les représentations collectives sont plus stables que les représentations individuelles ; car, tandis que l'individu est sensible même à de faibles changements qui se produisent dans son milieu interne ou externe, seuls, des événements d'une suffisante gravité peuvent réussir à affecter l'assiette mentale de la société. Toutes les fois que nous sommes en présence d'un *type*[1] de pensée ou d'action, qui s'impose uniformément aux volontés ou aux intelligences particulières, cette pression exercée sur l'individu décèle l'intervention de la collectivité. D'ailleurs, nous disions précédemment que les concepts avec lesquels nous pensons couramment sont ceux qui sont consignés dans le vocabulaire. Or, il n'est pas douteux que le langage et, par conséquent, le système de concepts qu'il traduit, est le produit d'une élaboration collective. Ce qu'il exprime, c'est la manière dont la société dans son ensemble se représente les objets de l'expérience. Les notions qui correspondent aux divers éléments de la langue sont donc des représentations collectives.

Le contenu même de ces notions témoigne dans le même sens. Il n'est guère de mots, en effet, même parmi ceux que nous employons usuellement, dont l'acceptation ne dépasse plus ou moins largement les limites de notre expérience personnelle. Souvent un terme exprime des choses que nous n'avons jamais perçues, des expériences que nous n'avons jamais faites ou dont nous n'avons jamais été les

1. On objectera que souvent, chez l'individu, par le seul effet de la répétition, des manières d'agir ou de penser se fixent et se cristallisent sous forme d'habitudes qui résistent au changement. Mais l'habitude n'est qu'une tendance à répéter automatiquement un acte ou une idée, toutes les fois que les mêmes circonstances la réveillent ; elle n'implique pas que l'idée ou l'acte soient constitués à l'état de types exemplaires, proposés ou imposés à l'esprit ou à la volonté. C'est seulement quand un type de ce genre est préétabli, c'est-à-dire quand une règle, une norme est instituée, que l'action sociale peut et doit être présumée.

témoins. Même quand nous connaissons quelques-uns des objets auxquels il se rapporte, ce n'est qu'à titre d'exemples particuliers qui viennent illustrer l'idée, mais qui, à eux seuls, n'auraient jamais suffi à la constituer. Dans le mot, se trouve donc condensée toute une science à laquelle je n'ai pas collaboré, une science plus qu'individuelle ; et elle me déborde à un tel point que je ne puis même pas m'en approprier complètement tous les résultats. Qui de nous connaît tous les mots de la langue qu'il parle et la signification intégrale de chaque mot ?

Cette remarque permet de déterminer en quel sens nous entendons dire que les concepts sont des représentations collectives. S'ils sont communs à un groupe social tout entier, ce n'est pas qu'ils représentent une simple moyenne entre les représentations individuelles correspondantes ; car alors ils seraient plus pauvres que ces dernières en contenu intellectuel, tandis qu'en réalité ils sont gros d'un savoir qui dépasse celui de l'individu moyen. Ce sont, non des abstraits qui n'auraient de réalité que dans les consciences particulières, mais des représentations tout aussi concrètes que celles que l'individu peut se faire de son milieu personnel : elles correspondent à la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience propre. Si, en fait, les concepts sont le plus souvent des idées générales, s'ils expriment des catégories et des classes plutôt que des objets particuliers, c'est que les caractères singuliers et variables des êtres n'intéressent que rarement la société ; en raison même de son étendue, elle ne peut guère être affectée que par leurs propriétés générales et permanentes. C'est donc de ce côté que se porte son attention : il est dans sa nature de voir le plus souvent les choses par grandes masses et sous l'aspect qu'elles ont le plus généralement. Mais il n'y a pas à cela de nécessité ; et, en tout cas, même quand ces représentations ont le caractère générique qui leur est le plus habituel, elles sont l'œuvre de la société, et elles sont riches de son expérience.

C'est là, d'ailleurs, ce qui fait le prix que la pensée conceptuelle a pour nous. Si les concepts n'étaient que des idées générales, ils n'enrichiraient pas beaucoup la connaissance ; car le général, comme nous l'avons déjà dit, ne contient rien de plus que le particulier. Mais si ce sont, avant tout, des représentations collectives, ils ajoutent, à ce que peut nous apprendre notre expérience personnelle, tout ce que la collectivité a accumulé de sagesse et de science au cours des siècles. Penser par concepts, ce n'est pas simplement voir le réel par le côté le plus général ; c'est projeter sur la sensation une lumière qui l'éclaire, la pénètre et la transforme. Concevoir une chose, c'est en même temps qu'en mieux appréhender les éléments essentiels, la situer dans un ensemble ; car chaque civilisation a son système organisé de concepts qui la caractérise. En face de ce système de notions, l'esprit individuel est dans la même situation que le νοῦς de Platon en face du monde des Idées. Il s'efforce de se les assimiler, car il en a besoin pour pouvoir commercer avec ses semblables ; mais l'assimilation est toujours imparfaite. Chacun de nous les voit à sa façon. Il en est qui nous échappent complètement, qui restent en dehors de notre cercle de vision ; d'autres, dont nous n'apercevons que certains aspects. Il en est même, et beaucoup, que nous dénaturons en les pensant ; car, comme elles sont collectives par nature, elles ne peuvent s'individualiser sans être retouchées, modifiées et, par conséquent, faussées. De là vient que nous avons tant de mal à nous entendre, que, souvent même, nous nous mentons, sans le vouloir, les uns aux autres : c'est que nous employons tous les mêmes mots sans leur donner tous le même sens.

On peut maintenant entrevoir quelle est la part de la société dans la genèse de la pensée logique. Celle-ci n'est possible qu'à partir du moment où, au-dessus des représentations fugitives qu'il doit à l'expérience sensible, l'homme est arrivé à concevoir tout un monde d'idéaux stables, lieu commun des intelligences. Penser logique-

ment, en effet, c'est toujours, en quelque mesure, penser d'une manière impersonnelle ; c'est aussi penser *sub specie æternitatis*. Impersonnalité, stabilité, telles sont les deux caractéristiques de la vérité. Or la vie logique suppose évidemment que l'homme sait, tout au moins confusément, qu'il y a une vérité, distincte des apparences sensibles. Mais comment a-t-il pu parvenir à cette conception ? On raisonne le plus souvent comme si elle avait dû se présenter spontanément à lui dès qu'il ouvrit les yeux sur le monde. Cependant, il n'y a rien dans l'expérience immédiate qui puisse la suggérer ; tout même la contredit. Aussi l'enfant et l'animal n'en ont-ils même pas le soupçon. L'histoire montre, d'ailleurs, qu'elle a mis des siècles à se dégager et à se constituer. Dans notre monde occidental, c'est avec les grands penseurs de la Grèce qu'elle a pris, pour la première fois, une claire conscience d'elle-même et des conséquences qu'elle implique ; et, quand la découverte se fit, ce fut un émerveillement, que Platon a traduit en un langage magnifique. Mais si c'est seulement à cette époque que l'idée s'est exprimée en formules philosophiques, elle préexistait nécessairement à l'état de sentiment obscur. Ce sentiment, les philosophes ont cherché à l'élucider ; ils ne l'ont pas créé. Pour qu'ils pussent le réfléchir et l'analyser, il fallait qu'il leur fût donné et il s'agit de savoir d'où il venait, c'est-à-dire dans quelle expérience il était fondé. C'est dans l'expérience collective. C'est sous la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle s'est, pour la première fois, révélée à l'humanité ; et on ne voit pas par quelle autre voie aurait pu se faire cette révélation. Par cela seul que la société existe, il existe aussi, en dehors des sensations et des images individuelles, tout un système de représentations qui jouissent de propriétés merveilleuses. Par elles, les hommes se comprennent, les intelligences se pénètrent les unes les autres. Elles ont en elles une sorte de force, d'ascendant moral en vertu duquel elles s'imposent aux esprits particuliers. Dès lors l'individu se rend compte,

au moins obscurément, qu'au-dessus de ses représentations privées il existe un monde de notions types d'après lesquelles il est tenu de régler ses idées ; il entrevoit tout un règne intellectuel auquel il participe, mais qui le dépasse. C'est une première intuition du règne de la vérité. Sans doute, à partir du moment où il eut ainsi conscience de cette plus haute intellectualité, il s'appliqua à en scruter la nature ; il chercha d'où ces représentations éminentes tenaient leurs prérogatives et, dans la mesure où il crut en avoir découvert les causes, il entreprit de mettre lui-même ces causes en œuvre pour en tirer, par ses propres forces, les effets qu'elles impliquent ; c'est-à-dire qu'il s'accorda à lui-même le droit de faire des concepts. Ainsi, la faculté de concevoir s'individualisa. Mais, pour bien comprendre les origines de la fonction, il faut la rapporter aux conditions sociales dont elle dépend.

On objectera que nous ne montrons le concept que par un de ses aspects, qu'il n'a pas uniquement pour rôle d'assurer l'accord des esprits les uns avec les autres, mais aussi, et plus encore, leur accord avec la nature des choses. Il semble qu'il n'ait toute sa raison d'être qu'à condition d'être vrai, c'est-à-dire objectif, et que son impersonnalité doive n'être qu'une conséquence de son objectivité. C'est dans les choses, pensées aussi adéquatement que possible, que les esprits devraient communier. Nous ne nions pas que l'évolution conceptuelle ne se fasse en partie dans ce sens. Le concept qui, primitivement, est tenu pour vrai parce qu'il est collectif tend à ne devenir collectif qu'à condition d'être tenu pour vrai : nous lui demandons ses titres avant de lui accorder notre créance. Mais tout d'abord, il ne faut pas perdre de vue qu'aujourd'hui encore la très grande généralité des concepts dont nous nous servons ne sont pas méthodiquement constitués ; nous les tenons du langage, c'est-à-dire de l'expérience commune, sans qu'ils aient été soumis à aucune critique préalable. Les concepts scientifiquement élaborés et critiqués sont toujours en très

faible minorité. De plus, entre eux et ceux qui tirent toute leur autorité de cela seul qu'ils sont collectifs, il n'y a que des différences de degrés. Une représentation collective, parce qu'elle est collective, présente déjà des garanties d'objectivité ; car ce n'est pas sans raison qu'elle a pu se généraliser et se maintenir avec une suffisante persistance. Si elle était en désaccord avec la nature des choses, elle n'aurait pu acquérir un empire étendu et prolongé sur les esprits. Au fond, ce qui fait la confiance qu'inspirent les concepts scientifiques, c'est qu'ils sont susceptibles d'être méthodiquement contrôlés. Or, une représentation collective est nécessairement soumise à un contrôle indéfiniment répété : les hommes qui y adhèrent la vérifient par leur expérience propre. Elle ne saurait donc être complètement inadéquate à son objet. Elle peut l'exprimer, sans doute, à l'aide de symboles imparfaits ; mais les symboles scientifiques eux-mêmes ne sont jamais qu'approchés. C'est précisément ce principe qui est à la base de la méthode que nous suivons dans l'étude des phénomènes religieux : nous regardons comme un axiome que les croyances religieuses, si étranges qu'elles soient parfois en apparence, ont leur vérité qu'il faut découvrir[1].

Inversement, il s'en faut que les concepts, même quand ils sont construits suivant toutes les règles de la science, tirent uniquement leur autorité de leur valeur objective. Il ne suffit pas qu'ils soient vrais pour être crus. S'ils ne sont pas en harmonie avec les autres croyances, les autres opinions, en un mot avec l'ensemble des représentations collectives, ils seront niés ; les esprits leur seront fermés ; ils seront, par suite, comme s'ils n'étaient pas. Si, aujourd'hui, il suffit en général qu'ils portent l'estampille de la science pour rencontrer une sorte de crédit privilégié, c'est que nous avons foi dans la science. Mais cette foi ne diffère pas essentiellement de la foi religieuse. La valeur que nous

1. On voit combien il s'en faut qu'une représentation manque de valeur objective par cela seul qu'elle a une origine sociale.

attribuons à la science dépend en somme de l'idée que nous nous faisons collectivement de sa nature et de son rôle dans la vie ; c'est dire qu'elle exprime un état d'opinion. C'est qu'en effet, tout dans la vie sociale, la science elle-même, repose sur l'opinion. Sans doute, on peut prendre l'opinion comme objet d'étude et en faire la science ; c'est en cela que consiste principalement la sociologie. Mais la science de l'opinion ne fait pas l'opinion ; elle ne peut que l'éclairer, la rendre plus consciente de soi. Par là, il est vrai, elle peut l'amener à changer ; mais la science continue à dépendre de l'opinion au moment où elle paraît lui faire la loi ; car, comme nous l'avons montré, c'est de l'opinion qu'elle tient la force nécessaire pour agir sur l'opinion[1].

Dire que les concepts expriment la manière dont la société se représente les choses, c'est dire aussi que la pensée conceptuelle est contemporaine de l'humanité. Nous nous refusons donc à y voir le produit d'une culture plus ou moins tardive. Un homme qui ne penserait pas par concepts ne serait pas un homme ; car ce ne serait pas un être social. Réduit aux seuls percepts individuels, il serait indistinct de l'animal. Si la thèse contraire a pu être soutenue, c'est qu'on a défini le concept par des caractères qui ne lui sont pas essentiels. On l'a identifié avec l'idée générale[2] et avec une idée générale nettement délimitée et circonscrite[3]. Dans ces conditions, il a pu sembler que les sociétés inférieures ne connaissent pas le concept proprement dit : car elles n'ont que des procédés de généralisation rudimentaires et les notions dont elles se servent ne sont généralement pas définies. Mais la plupart de nos concepts actuels ont la même indétermination ; nous ne nous astreignons guère à les définir que dans les discussions et quand nous faisons œuvre de savants. D'un autre côté, nous avons vu que concevoir n'est pas généraliser. Penser conceptuelle-

1. Cf. plus haut, p. 298.
2. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 131-138.
3. *Ibid.*, p. 446.

ment, ce n'est pas simplement isoler et grouper ensemble les caractères communs à un certain nombre d'objets ; c'est subsumer le variable sous le permanent, l'individuel sous le social. Et puisque la pensée logique commence avec le concept, il suit qu'elle a toujours existé ; il n'y a pas eu de période historique pendant laquelle les hommes auraient vécu, d'une manière chronique, dans la confusion et la contradiction. Certes, on ne saurait trop insister sur les caractères différentiels que présente la logique aux divers moments de l'histoire ; elle évolue comme les sociétés elles-mêmes. Mais si réelles que soient les différences, elles ne doivent pas faire méconnaître les similitudes qui ne sont pas moins essentielles.

IV

Nous pouvons maintenant aborder une dernière question que posait déjà notre introduction[1] et qui est restée comme sous-entendue dans toute la suite de cet ouvrage. Nous avons vu que certaines, tout au moins, des catégories, sont choses sociales. Il s'agit de savoir d'où leur vient ce caractère.

Sans doute, puisqu'elles sont elles-mêmes des concepts, on comprend sans peine qu'elles soient l'œuvre de la collectivité. Il n'est même pas de concepts qui présentent au même degré les signes auxquels se reconnaît une représentation collective. En effet, leur stabilité et leur impersonnalité sont telles qu'elles ont souvent passé pour être absolument universelles et immuables. D'ailleurs, comme elles expriment les conditions fondamentales de l'entente entre les esprits, il paraît évident qu'elles n'ont pu être élaborées que par la société.

Mais, en ce qui les concerne, le problème est plus com-

1. V. plus haut, p. 26.

plexe : car elles sont sociales en un autre sens et comme au second degré. Non seulement elles viennent de la société, mais les choses mêmes qu'elles expriment sont sociales. Non seulement c'est la société qui les a instituées, mais ce sont des aspects différents de l'être social qui leur servent de contenu : la catégorie de genre a commencé par être indistincte du concept de groupe humain ; c'est le rythme de la vie sociale qui est à la base de la catégorie de temps ; c'est l'espace occupé par la société qui a fourni la matière de la catégorie d'espace ; c'est la force collective qui a été le prototype du concept de force efficace, élément essentiel de la catégorie de causalité. Cependant, les catégories ne sont pas faites pour s'appliquer uniquement au règne social ; elles s'étendent à la réalité tout entière. Comment donc est-ce à la société qu'ont été empruntés les modèles sur lesquels elles ont été construites.

C'est que ce sont des concepts éminents qui jouent dans la connaissance un rôle prépondérant. Les catégories ont, en effet, pour fonction de dominer et d'envelopper tous les autres concepts : ce sont les cadres permanents de la vie mentale. Or, pour qu'elles puissent embrasser un tel objet, il faut qu'elles se soient formées sur une réalité d'une égale ampleur.

Sans doute, les relations qu'elles expriment existent, d'une manière implicite, dans les consciences individuelles. L'individu vit dans le temps et il a, comme nous l'avons dit, un certain sens de l'orientation temporelle. Il est situé à un point déterminé de l'espace et on a pu soutenir, avec de bonnes raisons, que toutes ses sensations ont quelque chose de spatial[1]. Il a le sentiment des ressemblances ; en lui, les représentations similaires s'appellent, se rapprochent et la représentation nouvelle, formée par leur rapprochement, a déjà quelque caractère générique. Nous avons éga-

1. William JAMES, *Principes of Psychology*, I, p. 134.

lement la sensation d'une certaine régularité dans l'ordre de succession des phénomènes ; l'animal lui-même n'en est pas incapable. Seulement, toutes ces relations sont personnelles à l'individu qui y est engagé et, par suite, la notion qu'il en peut acquérir ne peut, en aucun cas, s'étendre au-delà de son étroit horizon. Les images génériques qui se forment dans ma conscience par la fusion d'images similaires ne représentent que les objets que j'ai directement perçus ; il n'y a rien là qui puisse me donner l'idée d'une classe, c'est-à-dire d'un cadre capable de comprendre le groupe *total* de tous les objets possibles qui satisfont à la même condition. Encore faudrait-il avoir au préalable l'idée de groupe, que le seul spectacle de notre vie intérieure ne saurait suffire à éveiller en nous. Mais surtout il n'y a pas d'expérience individuelle, si étendue et si prolongée soit-elle, qui puisse nous faire même soupçonner l'existence d'un genre total, qui embrasserait l'universalité des êtres, et dont les autres genres ne seraient que des espèces coordonnées entre elles ou subordonnées les unes aux autres. Cette notion du *tout*, qui est à la base des classifications que nous avons rapportées, ne peut nous venir de l'individu qui n'est lui-même qu'une partie par rapport au tout et qui n'atteint jamais qu'une fraction infime de la réalité. Et pourtant, il n'est peut-être pas de catégorie plus essentielle ; car comme le rôle des catégories est d'envelopper tous les autres concepts, la catégorie par excellence paraît bien devoir être le concept même de *totalité*. Les théoriciens de la connaissance le postulent d'ordinaire comme s'il allait de soi, alors qu'il dépasse infiniment le contenu de chaque conscience individuelle prise à part.

Pour les mêmes raisons, l'espace que je connais par mes sens, dont je suis le centre et où tout est disposé par rapport à moi ne saurait être l'espace total, qui contient toutes les étendues particulières, et où, de plus, elles sont coordonnées par rapport à des points de repère impersonnels, communs à tous les individus. De même, la durée concrète

que je sens s'écouler en moi et avec moi ne saurait me donner l'idée du temps total : la première n'exprime que le rythme de ma vie individuelle ; le second doit correspondre au rythme d'une vie qui n'est celle d'aucun individu en particulier, mais à laquelle tous participent[1]. De même, enfin, les régularités que je puis percevoir dans la manière dont mes sensations se succèdent peuvent bien avoir de la valeur pour moi ; elles expliquent comment, quand l'antécédent d'un couple de phénomènes dont j'ai expérimenté la constance m'est donné, je tends à attendre le conséquent. Mais cet état d'attente personnel ne saurait être confondu avec la conception d'un ordre universel de succession qui s'impose à la totalité des esprits et des événements.

Puisque le monde qu'exprime le système total des concepts est celui que se représente la société, la société seule peut nous fournir les notions les plus générales suivant lesquelles il doit être représenté. Seul, un sujet, qui enveloppe tous les sujets particuliers est capable d'embrasser un tel objet. Puisque l'univers n'existe qu'autant qu'il est pensé et puisqu'il n'est pensé totalement que par la société, il prend place en elle ; il devient un élément de sa vie intérieure, et ainsi elle est elle-même le genre total en dehors duquel il n'existe rien. Le concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société : elle est le tout qui comprend toutes choses, la classe suprême qui renferme toutes les autres classes. Tel est le principe profond sur lequel reposent ces classifications primitives où les êtres de tous les règnes sont situés et classés dans les cadres sociaux au même titre que les hommes[2]. Mais si le monde

1. On parle souvent de l'espace et du temps comme s'ils n'étaient que l'étendue et la durée concrètes, telles que peut les sentir la conscience individuelle, mais appauvries par l'abstraction. En réalité, ce sont des représentations d'un tout autre genre, construites avec d'autres éléments, suivant un plan très différent, et en vue de fins également différentes.

2. Au fond, concept de totalité, concept de société, concept de divi-

est dans la société, l'espace qu'elle occupe se confond avec l'espace total. Nous avons vu, en effet, comment chaque chose a sa place assignée sur l'espace social ; et ce qui montre bien à quel point cet espace total diffère des étendues concrètes que nous font percevoir les sens, c'est que cette localisation est tout idéale et ne ressemble en rien à ce qu'elle serait si elle ne nous était dictée que par l'expérience sensible[1]. Pour la même raison, le rythme de la vie collective domine et embrasse les rythmes variés de toutes les vies élémentaires dont il résulte ; par suite, le temps qui l'exprime domine et embrasse toutes les durées particulières. C'est le temps total. L'histoire du monde n'a été pendant longtemps qu'un autre aspect de l'histoire de la société. L'une commence avec l'autre ; les périodes de la première sont déterminées par les périodes de la seconde. Ce qui mesure cette durée impersonnelle et globale, ce qui fixe les points de repère par rapport auxquels elle est divisée et organisée, ce sont les mouvements de concentration ou de dispersion de la société ; plus généralement, ce sont les nécessités périodiques de la réfection collective. Si ces instants critiques se rattachent le plus souvent à quelque phénomène matériel, comme la récurrence régulière de tel astre ou l'alternance des saisons, c'est parce que des signes objectifs sont nécessaires pour rendre sensible à tous cette organisation essentiellement sociale. De même, enfin, la relation causale, du moment où elle est posée collectivement par le groupe, se trouve indépendante de toute conscience individuelle ; elle plane au-dessus de tous les esprits et de tous les événements particuliers. C'est une loi d'une valeur impersonnelle. Nous avons montré que c'est bien ainsi qu'elle paraît avoir pris naissance.

Une autre raison explique que les éléments constitutifs

nité ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion.

1. V. *Classifications primitives, loc. cit.*, p. 40 et suiv.

des catégories aient dû être empruntés à la vie sociale : c'est que les relations qu'elles expriment ne pouvaient devenir conscientes que dans et par la société. Si, en un sens, elles sont immanentes à la vie de l'individu, celui-ci n'avait aucune raison ni aucun moyen de les appréhender, de les réfléchir, de les expliciter et de les ériger en notions distinctes. Pour s'orienter personnellement dans l'étendue, pour savoir à quels moments il devait satisfaire aux différentes nécessités organiques, il n'avait nul besoin de se faire, une fois pour toutes, une représentation conceptuelle du temps ou de l'espace. Bien des animaux savent retrouver le chemin qui les mène aux endroits qui leur sont familiers ; ils y reviennent au moment convenable, sans qu'ils aient pourtant aucune catégorie ; des sensations suffisent à les diriger automatiquement. Elles suffiraient également à l'homme si ses mouvements n'avaient à satisfaire qu'à des besoins individuels. Pour reconnaître qu'une chose ressemble à d'autres dont nous avons déjà l'expérience, il n'est nullement nécessaire que nous rangions les unes et les autres en genres et en espèces : la manière dont les images semblables s'appellent et fusionnent suffit à donner le sentiment de la ressemblance. L'impression du déjà vu, du déjà éprouvé, n'implique aucune classification. Pour discerner les choses que nous devons rechercher de celles que nous devons fuir, nous n'avons que faire de rattacher les effets des unes et des autres à leurs causes par un lien logique, lorsque des convenances individuelles sont seules en jeu. Des consécutions purement empiriques, de fortes connexions entre des représentations concrètes sont, pour la volonté, des guides tout aussi sûrs. Non seulement l'animal n'en a pas d'autres, mais très souvent notre pratique privée ne suppose rien de plus. L'homme avisé est celui qui a, de ce qu'il faut faire, une sensation très nette, mais qu'il serait, le plus souvent, incapable de traduire en loi.

Il en est autrement de la société. Celle-ci n'est possible

que si les individus et les choses qui la composent sont répartis entre différents groupes, c'est-à-dire classés, et si ces groupes eux-mêmes sont classés les uns par rapport aux autres. La société suppose donc une organisation consciente de soi qui n'est autre chose qu'une classification. Cette organisation de la société se communique naturellement à l'espace qu'elle occupe. Pour prévenir tout heurt, il faut que, à chaque groupe particulier, une portion déterminée d'espace soit affectée : en d'autres termes, il faut que l'espace total soit divisé, différencié, orienté, et que ces divisions et ces orientations soient connues de tous les esprits. D'autre part, toute convocation à une fête, à une chasse, à une expédition militaire implique que des dates sont fixées, convenues et, par conséquent, qu'un temps commun est établi que tout le monde conçoit de la même façon. Enfin, le concours de plusieurs en vue de poursuivre une fin commune n'est possible que si l'on s'entend sur le rapport qui existe entre cette fin et les moyens qui permettent de l'atteindre, c'est-à-dire si une même relation causale est admise par tous les coopérateurs de la même entreprise. Il n'est donc pas étonnant que le temps social, l'espace social, les classes sociales, la causalité collective soient à la base des catégories correspondantes, puisque c'est sous leurs formes sociales que des différentes relations ont, pour la première fois, été appréhendées avec une certaine clarté par la conscience humaine.

En résumé, la société n'est nullement l'être illogique ou alogique, incohérent et fantasque qu'on se plaît trop souvent à voir en elle. Tout au contraire, la conscience collective est la forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences. Placée en dehors et au-dessus des contingences individuelles et locales, elle ne voit les choses que par leur aspect permanent et essentiel qu'elle fixe en des notions communicables. En même temps qu'elle voit de haut, elle voit au loin ; à chaque moment du temps, elle embrasse toute la réalité connue ; c'est

pourquoi elle seule peut fournir à l'esprit des cadres qui s'appliquent à la totalité des êtres et qui permettent de les penser. Ces cadres, elle ne les crée pas artificiellement ; elle les trouve en elle ; elle ne fait qu'en prendre conscience. Ils traduisent des manières d'être qui se rencontrent à tous les degrés du réel, mais qui n'apparaissent en pleine clarté qu'au sommet, parce que l'extrême complexité de la vie psychique qui s'y déroule nécessite un plus grand développement de la conscience. Attribuer à la pensée logique des origines sociales, ce n'est donc pas la rabaisser, en diminuer la valeur, la réduire à n'être qu'un système de combinaisons artificielles ; c'est, au contraire, la rapporter à une cause qui l'implique naturellement. Ce n'est pas à dire assurément que des notions élaborées de cette manière puissent se trouver immédiatement adéquates à leurs objets. Si la société est quelque chose d'universel par rapport à l'individu, elle ne laisse pas d'être elle-même une individualité qui a sa physionomie personnelle, son idiosyncrasie ; c'est un sujet particulier et qui, par suite, particularise ce qu'il pense. Les représentations collectives contiennent donc, elles aussi, des éléments subjectifs et il est nécessaire qu'elles soient progressivement épurées pour devenir plus proches des choses. Mais, si grossières qu'elles puissent être à l'origine, il reste qu'avec elles le germe d'une mentalité nouvelle était donné à laquelle l'individu n'aurait jamais pu s'élever par ses seules forces : dès lors, la voie était ouverte à la pensée stable, impersonnelle et organisée qui n'avait plus ensuite qu'à développer sa nature.

D'ailleurs, les causes qui ont déterminé ce développement semblent bien ne pas différer spécifiquement de celles qui en ont suscité le germe initial. Si la pensée logique tend de plus en plus à se débarrasser des éléments subjectifs et personnels qu'elle charrie encore à l'origine, ce n'est pas parce que des facteurs extra-sociaux sont intervenus ; c'est beaucoup plutôt parce qu'une vie sociale

d'un genre nouveau s'est de plus en plus développée. Il s'agit de cette vie internationale qui a déjà pour effet d'universaliser les croyances religieuses. A mesure qu'elle s'étend, l'horizon collectif s'élargit ; la société cesse d'apparaître comme le tout par excellence, pour devenir la partie d'un tout beaucoup plus vaste, aux frontières indéterminées et susceptibles de reculer indéfiniment. Par suite, les choses ne peuvent plus tenir dans les cadres sociaux où elles étaient primitivement classées ; elles demandent à être organisées d'après des principes qui leur soient propres et, ainsi, l'organisation logique se différencie de l'organisation sociale et devient autonome. Voilà, semble-t-il, comment le lien qui rattachait tout d'abord la pensée à des individualités collectives déterminées va de plus en plus en se détachant ; comment, par suite, elle devient toujours impersonnelle et s'universalise. La pensée vraiment et proprement humaine n'est pas une donnée primitive ; c'est un produit de l'histoire ; c'est une limite idéale dont nous nous rapprochons toujours davantage, mais que, selon toute vraisemblance, nous ne parviendrons jamais à atteindre.

Ainsi, bien loin qu'il y ait entre la science d'une part, la morale et la religion de l'autre, l'espèce d'antinomie qu'on a si souvent admise, ces différents modes de l'activité humaine dérivent, en réalité, d'une seule et même source. C'est ce qu'avait bien compris Kant, et c'est pourquoi il a fait de la raison spéculative et de la raison pratique deux aspects différents de la même faculté. Ce qui, suivant lui, fait leur unité, c'est qu'elles sont toutes deux orientées vers l'universel. Penser rationnellement, c'est penser suivant des lois qui s'imposent à l'universalité des êtres raisonnables ; agir moralement, c'est se conduire suivant des maximes qui puissent, sans contradictions, être étendues à l'universalité des volontés. En d'autres termes, la science et la morale impliquent que l'individu est capable de s'élever au-dessus de son point de vue propre et

de vivre d'une vie impersonnelle. Et il n'est pas douteux, en effet, que ce ne soit là un trait commun à toutes les formes supérieures de la pensée et de l'action. Seulement, ce que le kantisme n'explique pas, c'est d'où vient l'espèce de contradiction que l'homme se trouve ainsi réaliser. Pourquoi est-il contraint de se faire violence pour dépasser sa nature d'individu, et inversement, pourquoi la loi impersonnelle est-elle obligée de déchoir en s'incarnant dans des individus ? Dira-t-on qu'il existe deux mondes antagonistes auxquels nous participons également : le monde de la matière et des sens d'une part, le monde de la raison pure et impersonnelle de l'autre ? Mais c'est répéter la question dans des termes à peine différents ; car il s'agit précisément de savoir pourquoi il nous fait mener concurremment ces deux existences. Pourquoi ces deux mondes, qui semblent se contredire, ne restent-ils pas en dehors l'un de l'autre et qu'est-ce qui les nécessite à se pénétrer mutuellement en dépit de leur antagonisme ? La seule explication qui ait jamais été donnée de cette nécessité singulière est l'hypothèse de la chute, avec toutes les difficultés qu'elle implique et qu'il est inutile de rappeler ici. Au contraire, tout mystère disparaît du moment où l'on a reconnu que la raison impersonnelle n'est qu'un autre nom donné à la pensée collective. Car celle-ci n'est possible que par le groupement des individus ; elle les suppose donc et, à leur tour, ils la supposent parce qu'ils ne peuvent se maintenir qu'en se groupant. Le règne des fins et des vérités impersonnelles ne peut se réaliser que par le concours des volontés et des sensibilités particulières, et les raisons pour lesquelles celles-ci y participent sont les raisons mêmes pour lesquelles elles concourent. En un mot, il y a de l'impersonnel en nous parce qu'il y a du social en nous et, comme la vie sociale comprend à la fois des représentations et des pratiques, cette impersonnalité s'étend tout naturellement aux idées comme aux actes.

On s'étonnera peut-être de nous voir rapporter à la société

les formes les plus élevées de la mentalité humaine : la cause paraît bien humble, eu égard à la valeur que nous prêtons à l'effet. Entre le monde des sens et des appétits d'une part, celui de la raison et de la morale de l'autre, la distance est si considérable que le second semble n'avoir pu se surajouter au premier que par un acte créateur. — Mais attribuer à la société ce rôle prépondérant dans la genèse de notre nature, ce n'est pas nier cette création ; car la société dispose précisément d'une puissance créatrice qu'aucun être observable ne peut égaler. Toute création, en effet, à moins d'être une opération mystique qui échappe à la science et à l'intelligence, est le produit d'une synthèse. Or, si les synthèses de représentations particulières qui se produisent au sein de chaque conscience individuelle sont déjà, par elles-mêmes, productrices de nouveautés, combien sont plus efficaces ces vastes synthèses de consciences complètes que les sociétés ! Une société, c'est le plus puissant faisceau de forces physiques et morales dont la nature nous offre le spectacle. Nulle part, on ne trouve une telle richesse de matériaux divers, portés à un tel degré de concentration. Il n'est donc pas surprenant qu'une vie plus haute s'en dégage, qui, réagissant sur les éléments dont elle résulte, les élève à une forme supérieure d'existence et les transforme.

Ainsi, la sociologie paraît appelée à ouvrir une voie nouvelle à la science de l'homme. Jusqu'ici, on était placé en face de cette alternative : ou bien expliquer les facultés supérieures et spécifiques de l'homme en les ramenant aux formes inférieures de l'être, la raison aux sens, l'esprit à la matière, ce qui revenait à nier leur spécificité ; ou bien les rattacher à quelque réalité supra-expérimentale que l'on postulait, mais dont aucune observation ne peut établir l'existence. Ce qui mettait l'esprit dans cet embarras, c'est que l'individu passait pour être *finis naturæ* : il semblait qu'au-delà il n'y eût plus rien, du moins rien que la science pût atteindre. Mais du moment où l'on a reconnu qu'au-dessus

de l'individu il y a la société et, que celle-ci n'est pas un être nominal et de raison, mais un système de forces agissantes, une nouvelle manière d'expliquer l'homme devient possible. Pour lui conserver ses attributs distinctifs, il n'est plus nécessaire de les mettre en dehors de l'expérience. Tout au moins, avant d'en venir à cette extrémité, il convient de rechercher si ce qui, dans l'individu, dépasse l'individu ne lui viendrait pas de cette réalité supra-individuelle, mais donnée dans l'expérience, qu'est la société. Certes, on ne saurait dire dès maintenant jusqu'où ces explications peuvent s'étendre et si elles sont de nature à supprimer tous les problèmes. Mais il est tout aussi impossible de marquer par avance une limite qu'elles ne sauraient dépasser. Ce qu'il faut, c'est essayer l'hypothèse, la soumettre aussi méthodiquement qu'on peut au contrôle des faits. C'est ce que nous avons essayé de réaliser.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

LES PRINCIPALES CONCEPTIONS DE LA RELIGION ÉLÉMENTAIRE

I. — *L'animisme*

CHAPITRE III

LES PRINCIPALES CONCEPTIONS DE LA RELIGION ÉLÉMENTAIRE *(suite)*

II. — *Le naturisme*

CHAPITRE IV

LE TOTÉMISME COMME RELIGION ÉLÉMENTAIRE

Historique de la question, méthode pour la traiter

LIVRE II

LES CROYANCES ÉLÉMENTAIRES

CHAPITRE PREMIER

LES CROYANCES PROPREMENT TOTÉMIQUES

I. — *Le totem comme nom et comme emblème*

CHAPITRE II

LES CROYANCES PROPREMENT TOTÉMIQUES *(suite)*

II. — *L'animal totémique et l'homme*

CHAPITRE III

LES CROYANCES PROPREMENT TOTÉMIQUES *(suite)*

III. — *Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre*

Chapitre IV

LES CROYANCES PROPREMENT TOTÉMIQUES *(fin)*

IV. — *Le totem individuel et le totem sexuel*

Pages

Chapitre V

ORIGINES DE CES CROYANCES

I. — *Examen critique des théories*

Chapitre VI

ORIGINES DE CES CROYANCES *(suite)*

II. — *La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force*

Chapitre VII

ORIGINES DE CES CROYANCES *(fin)*

III. — *Genèse de la notion de principe ou mana totémique*

Chapitre VIII

LA NOTION D'AME

CHAPITRE II

LE CULTE POSITIF

I. — *Les éléments du sacrifice*

CHAPITRE III

LE CULTE POSITIF *(suite)*

II. — *Les rites mimétiques et le principe de causalité*

CHAPITRE IV

LE CULTE POSITIF *(suite)*

III. — *Les rites représentatifs ou commémoratifs*

CHAPITRE V

LES RITES PIACULAIRES ET L'AMBIGUÏTÉ DE LA NOTION DU SACRÉ

CONCLUSION

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Septembre 1990 — N° 36 238

Nous arrivons donc à la définition suivante : *Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent.* Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Eglise, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective.

ÉMILE DURKHEIM.

